MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80667-19

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

MAUFF, BERNHARD M.

TITLE:

RELIGIONSPHILOSO-
PHISCHE STANDPUNKT

PLACE:

JENA

DATE:

1890

Master Negative #

92-80667-19

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

189Ec5
DZ8
v 1

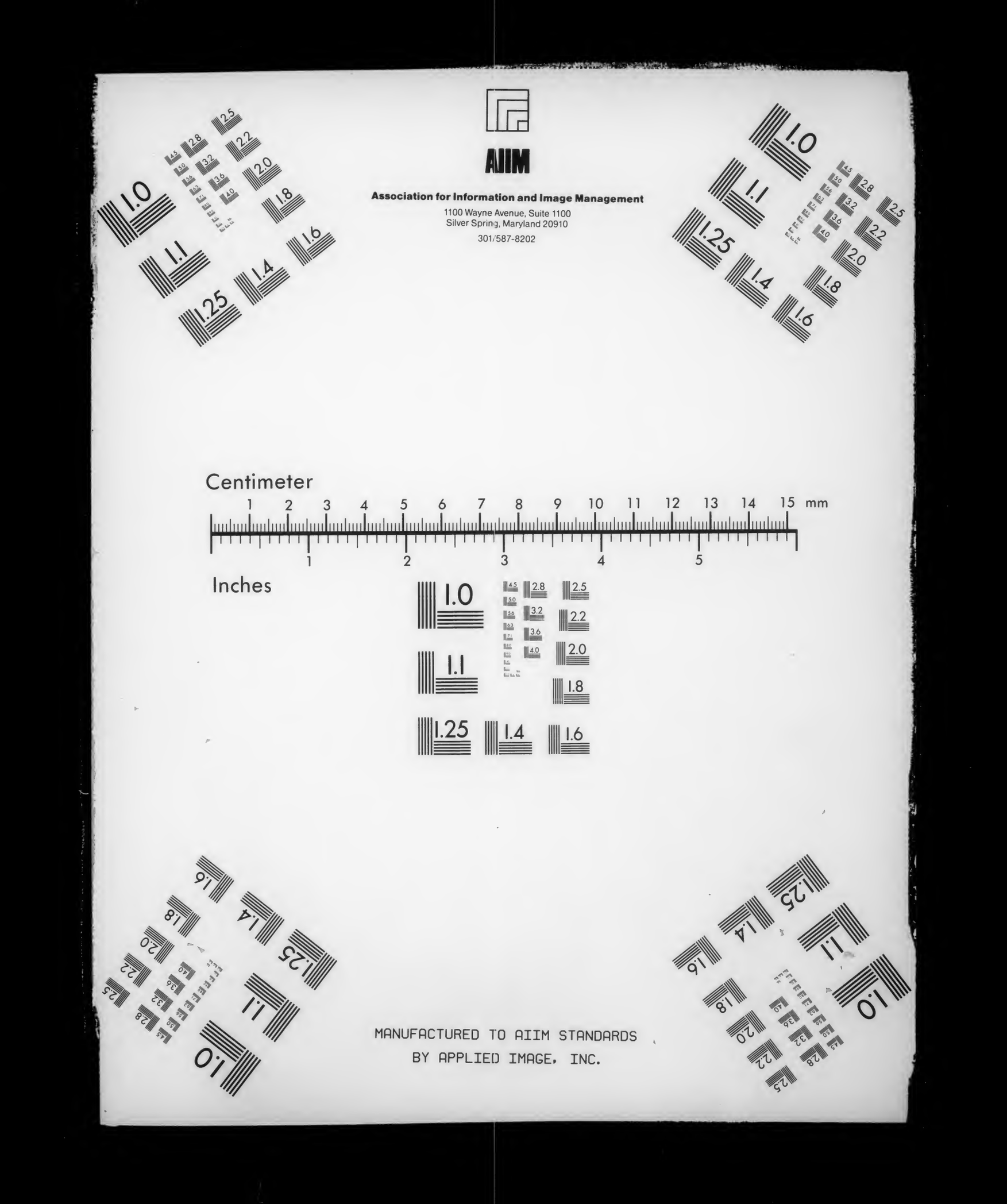
Mauff, Bernhard Max, 1860-
Der religionsphilosophische standpunkt der sogenannten Deutschen theologie dargestellt unter vornehmlicher berücksichtigung von Meister Eckhart... Jena, 1890.
48 p. 25cm.

Thesis, Jena.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-7-92 INITIALS SA
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

L. 3300 no. 1
Eckhart, Meister. Theology
189Ec5
~~B 26~~

DER

RELIGIONSPHILOSOPHISCHE STANDPUNKT

DER SOGENANNTEN

DEUTSCHEN THEOLOGIE

DARGESTELLT UNTER VORNEHMLICHER BERÜCKSICHTIGUNG

VON

MEISTER ECKHART.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER ACADEMISCHEN DOCTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

UNIVERSITÄT JENA

VORGELEGT VON

BERNHARD MAX MAUFF.

JENA 1890.
DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.

HERRN MÜHLENBESITZER CARL JUNG

UND

FRAU HELENE GEB. ROWOHL

ZU

HALLE (SAALE)

IN INNIGSTER VEREHRUNG UND DANKBARKEIT

GEWIDMET

VOM

VERFASSER.

Benutzte Litteratur:

Pfeiffer, Theologia deutsch. 3. Aufl. 1875.
Reifenrath, die deutsche Theologie des Franckf. Gottesfreundes.
Dorner, Geschichte der protestant. Theologie.
Pfeiffer, Meister Eckhart. Leipzig 1857.
Lasson, Meister Eckhart der Mystiker.
Denifle, Archiv für Litt.- und Kircheng. des Mittelalt. II. Band 1886.
Noack, Geschichte der Mystik.
Preger, dto.
Dionys. Areopag. opera omnia quae exstant, ed. Balth. Corder. I. II. 1857.
Thom. Aquin. opp., Cöln 1622.
Ziegler, Geschichte der Ethik.
Pünjer, Geschichte der Religionsphilosophie.
Hegel, Religionsphilosophie (Vorlesungen über die Philos. der Rel.).
Pfleiderer, Religionsphilosophie.

Ausgaben der D. T.; Urteile über dieselbe.

Jener mystische Tractat, von welchem man bisher vergeblich bemüht gewesen ist, den Verfasser zu entdecken und welchen nach langer Verborgenheit zuerst Luther wieder unter dem Namen »Eyn Deutsch Theologia« ans Licht gezogen hat, hat durch die Eigenartigkeit seines Inhalts und die knappe präcise Form seiner Darstellung immer und immer wieder nicht blos das Interesse frommer Laien, sondern auch wissenschaftlicher Männer zu erwecken gewusst. Von Luther an, durch Johann Arndt, Grell, Troxler, Biesenthal hindurch (vgl. die Vorreden und Einleitungen zu ihren Ausgaben der »deutschen Theologie«) bis auf Ullmann (vgl. C. Ullmann's Werke 4. Band p. 193 ff.) Lisco (»Die Heilslehre der Theologia deutsch«), Reifenrath (»Die deutsche Theologie des Franckfurter Gottesfreundes p. 7 f., p. 71 ff.) und Joh. Ed. Erdmann (»Vorlesungen über Glauben und Wissen« p. 114, »eines Büchelchens (sc. der deutschen Theologie), das mehr Tiefsinn enthält als manche bändereiche Werke«) hat man nicht genug die Gedankentiefe dieser Schrift rühmen können. Auf der anderen Seite freilich stehen dem die Urteile eines Franz Pfeiffer, wonach die »Deutsche Theologie (= D. T.) kaum soviel Speculation enthält als die Predigten Taulers, des Vertreters der gemütlichen Mystik« (vgl. die Vor-

rede zu seiner Ausgabe der D. T. p. 23) und neuerdings Zieglers (Geschichte der christlichen Ethik p. 406 f.) schroff gegenüber, (wiewohl letzterer mit Unrecht sein Urteil auf die Abweisung der Frage gründet »warum Gott den eigenen Willen geschaffen habe, wenn in ihm doch die Wurzel der Sünde liege«; denn noch im selben Kapitel (51) p. 206 f. setzt der Verfasser der D. T. diesen Punkt des weiteren auseinander). Es ist hier nicht der Ort, auf diese sich so verschiedentlich verhaltenden Urteile näher einzugehen; unseres Erachtens liegt hier, wie so oft, die Wahrheit in der Mitte, indem der Verfasser der D. T. wohl speculativ angelegt ist, aber um des praktischen Interesses willen fast mit Gewalt seine Speculationen zurückdrängt (vgl. dazu neben anderem grade das von Ziegler angeführte Beispiel und die trotzdem kurz darauf versuchte Lösung der Frage). Mannigfach hat man nun von theologischer Seite her versucht, den Inhalt dieser Schrift den einzelnen nahe zu bringen: wenn wir nun hier vom philosophischen Standpunkt aus dieselbe betrachten wollen, so erscheint dies für den ersten Augenblick fast als eine contradictio in adjecto. Was hat gefühlige Unklarheit zu schaffen mit der Wissenschaft des streng methodisch verfahrenden Denkens? Gehört die Mystik als eine rein religiöse Erscheinung nicht lediglich vor das Forum der theologischen Wissenschaft? wird man einwerfen und es weiterhin als von vornherein verfehlt hinstellen, diesen Standpunkt bei einer Schrift zu ermitteln, welche im Grossen und Ganzen nicht selbständig dasteht, sondern nur eine bestimmte Erscheinungsform desjenigen Gedankenkreises darstellt, wie er vor allem bei Eckhart, dann aber auch bei Suso und Tauler schon zu finden ist.

Berechtigung der religionsphilosophischen Behandlung der D. T.

Was nun den ersten Einwurf anbetrifft, so beruht es nur zu häufig auf einer falschen Vorstellung von der Mystik und ihrem Wesen, wenn man dieselbe missgünstig beurteilt und in einen fast ausschliessenden Gegensatz zur Philosophie versetzt hat, während man der Theosophie, welche bei manchen verwandtschaftlichen Beziehungen zur Mystik letztere durch den Mangel

a) Verhältnis von Mystik und Philosophie.

jeder wissenschaftlichen Form, durch eine abschreckende Phantastik noch weit übertrifft, und statt fördernd auf die Philosophie einzuwirken im Gegenteil ihrer Ausbildung als einer Wissenschaft störend entgegentritt, einen Platz in derselben nie versagt hat. Jene landläufigen Vorstellungen, wie: die Mystik sei im Grunde nichts anderes als eine verworrene Gefühlsschwärmerei, wo jegliches vernünftige Denken verstummen müsse, ein Asyl für alle solche, welche für ihre Phantasiegebilde den scharfen Luftzug der Kritik des zersetzenden Verstandes fürchten, eine Geheimlehre, die sich gegen Uneingeweihte geflissentlich in dunklen Rätseln absperre — diese verwechseln entweder die Mystik mit der secundären Erscheinung des krankhaft überreizten Mysticismus oder schliessen unberechtigter Weise von der etymologischen Grundbedeutung des Namens »Mystik« sofort auf das Wesen derselben. Die echte Mystik begreift weder etwas Einseitiges, Ungesundes und Widervernünftiges in sich, noch trägt sie (man denke dabei nur an die deutsche Mystik, welche zu einer Zeit, wo die herrschende Kirchenlehre jegliche Fühlung mit den Bedürfnissen des religiösen Gemüts verloren hatte, allein es war, die von sich aus dies Versäumnis zu corrigieren versuchte) einen aristokratisch-exclusiven Charakter, vielmehr werden Erkenntnis, Gefühl und Wille von ihr in gleicher Weise bestimmt und statt ihrer angeblichen Unvernunft ist es grade eine allzusehr ihrerseits pointierte Erkenntnis, welche ihr öfter zum Vorwurf gemacht werden könnte. Fernab von krankhafter Überspannung des religiösen Gefühls stellt sie vielmehr das religiöse Leben in seinem innersten Herzpunkt dar, ist die einfache Grundthatsache der Religion selber. Statt regelloser Phantasterei ist es ein Princip, von welchem ihre gesamte Anschauungsweise geleitet wird, es ist ein einheitlicher Kern, um welchen sie sich gruppiert: das ist die Immanenz des Unendlichen im Endlichen und des Endlichen im Unendlichen. Dadurch hat sie ebensowohl an der Grundfrage aller Religion — nach dem Verhältnis der endlichen zur unendlichen Persönlichkeit — einen unschätzbaren Anteil wie an der Philosophie.

Denn das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen zu bestimmen, ist ja auch bei dieser eins der ersten Probleme. Es lässt sich von Anfang an ein gewisses Wechselverhältnis zwischen Mystik und Philosophie nicht unschwer aufweisen. Mit Vorliebe hat sich die Mystik für ihre Speculationen auf einen Plato, Proclus, Dionysius Areopagita berufen, deren Lehren ihrer Denkweise besonders nahe verwandt waren, und auch die mittelalterlichen Philosophen sind von ihr teilweise herangezogen worden. Andrerseits hat aber auch die Philosophie in ihr von jeher die Gedankenkeime tiefster Speculation gefunden, wie denn Hegel das Mystische gradezu als gleichbedeutend mit dem Speculativen setzt, sofern damit das über die Gegensätze des sondernden Verstandes hinausliegende und nur für den in sich selbst vertieften Geist zugängliche Vernünftige bezeichnet werden soll.

Fichte's spätere Lehre, die Schellingsche Identitätsphilosophie, fallen mit der Mystik, als Theorie betrachtet, in mehr als einer Richtung zusammen. Nur ihre Form scheidet Mystik und Philosophie von einander: dort die Unmittelbarkeit des zuständlichen Bewusstseins in der Weise der intellektuellen Anschauung, hier logische Entwicklung und dialektische Vermittlung, dort eine alles Endliche und Einzelne kühn überfliegende, das höchste Ziel anticipierende Speculation, hier nur ein allmähliches Fortschreiten in der Fixierung der einzelnen Momente des Begriffs des Unendlichen, Absoluten. Somit hat es sein gut begründetes Recht einmal vom philosophischen Standpunkte aus den Spuren der Denkweise der D. T. prüfend nachzugehen und, wie sie das Absolute, Unendliche, seine Manifestation im Endlichen bis zur Rückkehr zu sich selbst aufgefasst hat, vom allgemein vernünftigen Denken aus, ohne die Einseitigkeit, wie sie die blos theologische Betrachtung mit sich bringen würde, des Näheren aufzuweisen.

Diese Art der Betrachtung hat bei der D. T. bisher vollständig gefehlt, und so dankenswert auch in manchen Beziehungen die Beiträge für das Verständnis dieser Schrift sein mögen, wie

sie besonders ein Lisco und Reifenrath geliefert haben, so kann man doch nicht von ihnen behaupten, dass sie wirklich in die inneren Gedankenzusammenhänge der D. T. eingeführt hätten. Ihr theologischer Standpunkt verhinderte sie daran, die leitenden Grundgedanken der D. T. aus ihr heraus klar zu erkennen; ein weiteren Mangel ihrer Schriften liegt ferner darin, dass sie in keiner Weise auf die Zusammenhänge der D. T. mit dem Altmeister der deutschen Mystik, Eckhart, einzugehen versucht und dadurch von vornherein sich ein volles Verständnis dieser Schrift zur Unmöglichkeit gemacht haben. Eine geschichtliche Erscheinung will aus ihrem geschichtlichen Connex heraus verstanden sein.

b) Originalität der D. T.

Will man aber weiter der D. T. wegen ihrer Abhängigkeit von Eckhart u. a. nur eine sehr nebensächliche Bedeutung zuerkennen, so verkennt man ebenso die Art ihrer Abhängigkeit von Eckhart wie die Eigenart ihrer Denkweise. Ihre Abhängigkeit von Eckhart ist keine sklavische, sondern mit feinem psychologischen Verständnis ist ihr Verfasser den Bahnen desselben gefolgt. Für das, was oben von der Mystik im allgemeinen gesagt wurde, gibt die D. T. einen klassischen Beleg. Ihre Kürze und klare Einfachheit, mit der sie das Wesenhafte des Eckhartschen vielfach verwirrenden Gedankenfluges wiedergegeben hat, der tiefe sittliche Ernst, mit dem sie ihre Speculationen durchdringt, die Tiefe der Lebens- und Herzenserfahrung auf denen sie sich aufbaut, die Genialität, mit der sie ihre tiefsinnigen Gedanken in eine packende, antithetische Form zu kleiden weiss, welche Hegel als das Geheimniss alles Denkens erklärt hat, alles dies macht das tiefe Interesse begreiflich, welches von jeher auch Denker von Beruf an ihr genommen haben, sichert ihr eine bleibende Bedeutung. Wo ein Eckhart speculierend sich in ungemessene Fernen verliert und durch feinsinnige Distinctionen sich nicht genug zu thun vermag in der Erschöpfung des Begriffs der Sache, da bleibt sie besonnen stehen und bringt alles auf den möglichst einfachsten Ausdruck für das mystische Bewusstsein. Eckhart schaut alles sub specie

aeternitatis und verliert dabei nur zu häufig die praktischen Bedürfnisse des Menschen aus dem Auge, die D. T. macht zuerst unter den deutschen Mystikern die Autonomie des einzelnen Ichs gegenüber dem Unendlichen entschieden geltend, sie vergisst über dem Schauen sub specie aeternitatis nicht, wenn ich so sagen darf, das Schauen sub specie hominis. Freilich laufen beiderlei Sätze noch unvermittelt und unausgeglichen in ihr neben her, aber grade diese Thatsache beweist, wie sie steht auf der Schwelle einer neuen Zeit, an einem Wendepunkt, wo das Neue mit dem Alten noch im Kampfe liegt, um schliesslich von einer Persönlichkeit erfasst zu werden, die das Alte mit machtvoller Energie vollends aus den Angeln zu heben weiss.

Anmerkung. Wenn neuerdings Denifle gar soweit gegangen ist, die Bedeutung der deutschen Mystiker überhaupt darauf zu reducieren, dass sie nur als Vermittler zwischen dem scholastischen Ideenkreise und dem Verständnisse eines deutsch sprechenden Publikums Beachtung verdienen, wenn er auch dem Eckhart den Ruhm selbständigen Denkens und der Führerschaft unter den deutschen Mystikern zu rauben und ihn damit zu einem Scholastiker umzustempeln sich bemüht hat (cf. Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II. Band, 1886), so beruht das bei ihm auf einer totalen Verkennung des durchgreifenden Unterschieds zwischen der Scholastik und Mystik. Wohl finden wir bei Eckhart u. s. w. dieselben Sätze wieder, wie sie ein Albertus und vor allem Thomas schon gelehrt, aber sie stehen bei ihnen unter ganz anderem Gesichtspunkte. Jene hat zu ihrem Richtmass den reflectierenden Verstand, diese die innere Erfahrung; jene ist Dienerin des Gewordenen, Traditionellen, arbeitet mit fertigen Mitteln, diese lässt das traditionell fixierte Dogma erst den Weg durch die innere Erfahrung gehen, schmilzt es erst um im Läuterungsfeuer des inneren Erlebnisses, ehe sie es zum Gegenstand der Reflexion macht. Eckhart ist der erste gewesen, welcher diese Principien der Mystik consequent durchgeführt und auf dieser neuen Grundlage bei aller äusseren scheinbaren Gleichheit der einzelnen Sätze doch ein vom scholastischen grundverschiedenes System aufgerichtet hat.

Begriff des Absoluten.

Wenn wir nun zunächst vom Begriff des Absoluten aus, wie ihn die D. T. fasst, unsere Darstellung beginnen, so tritt uns dabei gleich von vornherein eine gewisse Schwierigkeit entgegen, insofern die D. T. gleichwie ja alle mystischen Schriften

keineswegs feste, klare, gegenseitig scharf begrenzte Begriffe mit ihren Aussagen verbindet, sondern einmal den Begriff »Gott« auf alles ausdehnt, was irgendwie vom Absoluten ausgesagt werden kann, ein ander Mal wieder auf eine gewisse Daseinsweise in Gott beschränkt, ferner Aussagen macht über das »Vollkommene«, welche notwendig den Begriff Gottes als Gottheit mit einschliessen, während sie andrerseits wieder jegliche positive Aussage von Gott als Gottheit verneinen möchte. Diese Inconcinnitäten, wie sie übrigens sich bei Eckhart (= E.) in ähnlicher Weise finden, gehen einmal aus dem erkenntnistheoretischen Standpunkte der D. T. hervor, wonach Unendliches nur vom Unendlichen recht erkannt werden kann, sodann aus dem Verlangen derselben, dennoch mit den gegebenen endlichen Mitteln und Begriffen eine möglichst der Wahrheit nahe kommende Vorstellung vom höchsten Wesen zu geben.

Wir suchen nun diese Unebenheiten in unserer Darstellung dadurch zu vermeiden, dass wir alle Bestimmungen über Gott nach dem von der D. T. selbst gegebenen Einteilungsgrunde zu erörtern suchen, indem wir zunächst den Begriff des Absoluten, wie er uns im tiefsten Grunde Gottes, in »Gott als Gottheit« entgegentritt, entwickeln, um dann zur zweiten Daseinsweise Gottes als »Gott in Ewigkeit« fortzuschreiten. Hoffentlich gelingt es uns hiedurch ebenso den Intentionen der D. T. gerecht zu werden als den Ansprüchen an eine klare einheitlich fortschreitende Darstellung.

Gott als Gottheit.

Die Betrachtung Gottes zunächst als Gottheit trägt nichts neues an sich. Von der D. T. werden fast dieselben Aussagen hierüber gemacht, wie sie schon im Neuplatonismus von einem Plotin — von einem Urwesen, welches über alles Denken und alles durchs Denken Erkennbare, über alles geteilte und bestimmte Sein schlechthin erhaben ist — aufgestellt worden sind. Durch Pseudo-Dionysius hat dann dies Bestreben, Gott von allem Endlichen möglichst zu abstrahieren, auch in der christlichen Philosophie Eingang gefunden (cf. besonders Dionys. de div. nom. c. I, II, V, XIII; de myst. theol. c. I, IV). Ein

Johannes Scotus Erigena, Albertus Magnus, Bonaventura haben dann diese Bestimmungen beibehalten, bis sie ein Eckhart auch in die deutsche Mystik eingeführt hat. Er wendet dieselben Prädikate an auf den »grunt« (E. 194, 2), die »wüestenunge« (E. 242, 3; 266, 39), »vinsternüsse« (E. 512, 6; 527, 23), »stille stilheit« (E. 389, 3) und was er sonst noch für Bezeichnungen für den tiefsten Grund Gottes braucht, an.

Der D. T. nun ist Gott, als Gottheit gefasst, das über alle Abstractionen hinausliegende schlechthin Eine, Bestimmungslose und Allgemeine. Vergebens suche man ihn zu ergründen; er sei undenkbar, unaussprechlich (cf. E. 89, 23; 162, 27), unbegreiflich (cf. E. 313, 39), unerkennbar, ungenannt und unnennbar (D. T. 2; 116; 224; E. 129, 36; 523, 1). Man nenne es darum »nit« (D. T. 2, 224), »wan es ist diser keins« (D. T. 2; E. 493, 26; 531, 13). Ihm gehöre zu weder Wille noch Wissen; unverrückt beharre es in seiner Aseität: ihm gehört auch nicht zu Offenbarung (D. T. 116; E. 528, 24; 499): Er gilt ihr als das Nichts aller Bestimmtheit, die Negation jeder Negation — und doch wiederum wäre es verkehrt, Gott als Gottheit gedacht zu einem durchaus negativen Begriff umstempeln zu wollen; gleichwie bei E. (96, 27; 319, 2; 321 f. 181, 9), so bedeutet, er auch in der D. T. die umfassendste Einheit alles Positiven. Das fordern schon die übrigen Modi Gottes, welche sich durchaus aus diesem Modus »Gottheit« als ihrer gemeinsamen Quelle herleiten, indem die in der Gottheit einheitlich zusammengefasste Lebensfülle sich nun gegenständlich wird und weiterhin — durch den Hinblick auf die Welt der Kreaturen — sich mit der Endlichkeit in Beziehung setzt und so bestimmbar u. s. w. wird. Aber die D. T. spricht es auch selbst klar und deutlich aus, indem sie, zwar ohne dabei auf Gott als Gottheit speciell zu reflektieren, aber diesen Modus in Gott doch stillschweigend darunter befassend, auf die göttliche Macht Prädikate anwendet, die notwendig die positive Fassung des Begriffs der Gottheit erfordern. Indem sie dieselbe als »ein Wesen« bezeichnet, »das in sich und in seinem Wesen alle Wesen begriffen und beschlossen hat

(cf. E. 124, 29 f.; 83, 8; 262, 40 f.) und ohne das und ausser dem kein wahres Wesen ist und in dem alle Dinge ihr Wesen haben; denn es ist aller Dinge Wesen und ist in sich selbst unwandelbar (E. 343, 38) und unbeweglich (E. 163, 17; 388; 389) und verwandelt und bewegt alle anderen Dinge (E. 194, 2) D. T. 2 — so kennzeichnet sie dieselbe damit als die absolute Kausalität, den gemeinsamen, einheitlichen Grund von allen Dingen, als Potenzialität, als ein Sein, das noch nicht in Unterschieden hervortritt, aber die Potenz derselben einheitlich in sich trägt (cf. Schelling, Schleiermacher!). Sie ist kraftvolles Sein, der bleibende Grund, die in sich ziehende, sich innehaltende Kraft alles Lebens und darum, ohne hiemit etwas Starres in sich zu schliessen (wie es Herder später dem Spinozistischen Substanzbegriff zum Vorwurf gemacht hat) »in sich selbst unwandelbar und unbeweglich«; als »bewegtes« gedacht, würde sie ja aufhören ein nur Mögliches zu sein. So ist Gott Ein und Alles zugleich (D. T. 192, 33 f., 178, 120, 196, 118) ja, als das allen Erscheinungsformen zugrunde liegende Wesen, auch »über alles« (D. T. 32, 120, 134, 224, E. 268, 10 f.) und, insofern es allein wahrhaft seinem Wesen und seiner Bestimmung entspricht, vollkommenes Sein, die wahre Vollkommenheit (D. T. 2, 118, 120); es ist das an sich Wertvolle und darum das höchste, wahre, ewige, vollkommene, einfältige und ungeteilte (weder dies noch das D. T. 32, 118, 122, 152) Gut (D. T. 4, 12, 18, 120, 188, 222, 224, 230). Freilich müssen wir bei diesen Bestimmungen immer das festhalten, dass sie, streng genommen, nicht von Gott als Gottheit ausgesagt werden können, insofern er eben das Nichts aller Bestimmtheit ist; andrerseits aber lässt sich der positive Inhalt dieses Modus in Gott nicht anders klarlegen, als wie wir eben gethan. Es besteht nun die freilich für uns unvollziehbare Forderung alle diese zum Verständnis der ersten Seinsweise Gottes beigebrachten Prädikate in Eins zu sehen und dann in ihre, wenn ich so sagen darf, unbewusste Seinsweise zurückzuverlegen.

Gott als Gott.

Als zweite Daseinsform in Gott wird nun von der D. T.

Gott als Gott bezeichnet oder, wie sie sich wohl auch ausdrückt, »Gott in Ewigkeit«, »Gott ohne Kreatur« (D. T. 152, 154, 172), d. h. Gott, wie er in seinem An- und für-sich-sein der Welt gegenüberstehend gedacht wird. Alle die Prädikate, welche wir oben, um die Positivität des Begriffs Gottes als Gottheit zu erweisen, von letzterer ausgesagt haben und welche ihr ihrer unbewusst immanieren, kommen nun in Gott als Gott zum Bewusstsein, werden in ihm gegenständlich. »Aber gote als gote gehôret zu, das er sîn selbes vorjehe und sich selber bekenne und liebe und sich selber im offenbâre in im selber, und dis noch alles âne crêatûre (116). Aber auch hier noch ohne Unterschied, wohl als die alles durchdringende Substanz, aber immer noch als die die Vielheit virtuell in sich tragende Einheit oder wie die D. T. sich ausdrückt: »Und diss ist in got noch alles als ein wesen und nicht als ein wurken, die wîle es âne crêatûre ist (D. T. 116) oder ein ursprunk (D. T. 120, E. 469, 14), gleichwie das Samenkorn den Baum mit samt seinen Ästen, Zweigen, Blättern und Blüten einheitlich in sich schliesst. — Und als dies eine alles durchwirkende Princip wird Gott als Gott auch als frei von Leid (E. 456, 30), Betrübnis oder Missfallen (D. T. 136, 152) bezeichnet, ein Gedanke, wie er in Pseudo-Dionys seinen Ursprung hat (Καὶ μὴν οὔτε δύο τῶν ὄντων ἐναντίας ἀρχὰς δυνατὸν εἶναι, καὶ ταύτας ἐν ἀλλήλαις, καὶ ἐν τῷ παντὶ, καὶ μαχομένας· εἰ γὰρ τοῦτο δοθείη, ἔσται καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἀπήμων οὐδὲ ἐκτὸς δυσχερείας, εἴπερ εἴη τι καὶ αὐτῷ τὸ ἐνοχλοῦν. Bd. I. Περὶ θείων ὀνομάτων. cap. IV, § XXI, pag. 721). Gott ist aus demselben Grunde unbedürftig, frei, müssig, ledig (D. T. 152, 154, E. 249, 12; 403, 24; 393, 1). Er ist Erkenntnis und Licht, Wille und Liebe und Gerechtigkeit und Wahrheit (cf. E. 57, 33; 271, 13) kurz, alle Tugend (D. T. 120, E. 294, 35) »und ist doch alles als ein wesen in got«, d. h. Gott ist als die dies alles durchdringende Einheit auch in gewissem Sinne über diesem allen (cf. D. T. 112 f.). Alles was hier von Gott ausgesagt wird, muss man im Hinblick auf p. 144 verstehen: »Gott

will das alles haben und kann es an sich selber ohne Kreatur nicht haben«). Als das lebendige, substanzielle »Licht« »vorjehet er sîn selbes«, lebt in Selbsterkenntnis von allem Äusseren unberührt und liebt und offenbart sich selber in sich selber (D. T. 116, E. 188, 29; 269, 39 f. 527, 12). Und zwar ist dieses Thun in Gott als eine ewige Kreisbewegung zu denken: sein Eingehen in sich selbst vom Äusseren weg, die einigende Zusammenfassung seiner Kräfte und ihre Bezogenheit wieder zu ihm hin (cf. Dionys. de div. nom. § 8 ff.). Gott ist der D. T. nicht schlechthin einfach in sich, sondern er erschliesst sich in und für sich. Diese Behauptung wird auch durch das, was die D. T. über den vergotteten Menschen sagt: »Und was in einem wahren vergotteten Menschen geschieht, es sei in thätiger oder in leidender Weise, das geschieht in diesem Licht und in dieser Liebe und aus demselben durch dasselbe wieder in dasselbe« (D. T. 178), unterstützt. Dabei aber ist die D. T. eifrig bemüht, alle Teilbegriffe, jegliche Vielheit von ihm fernzuhalten. Weder sind Erkenntnis und Liebe in ihm eine Zweiheit, noch fallen Gott und das höchste Gut irgendwie auseinander; ebenso wie erstere beide aufs innigste verbunden gedacht werden (schon durch die Bezeichnung der Erkenntnis als Licht) so auch letztere beide durch die einigende Kraft der Liebe zwischen Gott und dem höchsten Gute. Gott hat sich nicht lieb als sich selber, sondern als Gut; und wäre und wüsste er etwas besseres denn Gott, dasselbe hätte er lieb und nicht sich selber. Also sehr ist Ichheit und Selbstheit von Gott geschieden (122, 176). Bemüht aber so die D. T. sich, alle Vielheit von Gott als Gott durchaus fernzuhalten, so konstatiert sie doch in diesem Aussprechen (vorjehen) und Offenbaren den persönlichen Unterschied. Was ist darunter zu verstehen? die Trinität? Reifenrath leugnet sie entschieden mit Berufung darauf, dass weder in der D. T. noch bei E. der Name Dreieinigkeit sich finde, dass ferner die Namen Vater, Sohn, Geist in einem Sinne gebraucht würden, der durchaus nicht auf die Personen der Trinität bezogen werden könne. Und er will nun unter dem »persönlichen

Trinität.

Unterschied« mit dem Hinweis auf D. T. 176 (»Das wahre eine vollkommene Gut kann und will nichts anderes lieb haben, insofern es ihm lieb ist, denn das eine wahre Gut. Und weil es nun dasselbe ist, so muss es etc.) darunter einen ähnlichen Kreislauf in Gott verstehen, wie er p. 178 (Und was in einem wahren vergotteten Menschen geschieht etc.) vom vergotteten Menschen ausgesprochen wird. Die D. T. sei nur auf dem Wege dazu, die Trinität zu finden.

Was nun zunächst die Auffassung Reifenraths vom »persönlichen Unterschied« anbetrifft, so ist dieselbe vollständig unhaltbar. Im Zusammenhange von p. 116 weist nichts darauf hin, dass dieser »persönliche Unterschied« sich in einer abwechselnden Gegenüberstellung von Gott und dem vollkommenen Gute vollziehe, indem letzteres Gotte zunächst als Objekt, da dieses Objekt aber in ihm mit dem Subjekt aufs engste verbunden sei, weiter auch als Subjekt gegenüberstehe. Die Entstehung des persönlichen Unterschiedes in Gott ist dadurch von Reifenrath nichts weniger als klar gelegt, ja, Rfr. imputiert der D. T. dadurch etwas, was dieselbe geflissentlich von sich sonst ablehnt; denn wenn es der Begriff der Person in diesem Falle ist, durch Unterscheidung vom Objekte sich in sich als Subjekt zu behaupten und an dem Objekt zu wissen, so würde dadurch die enge Verbindung, ja Identität von Gott und vollkommenem Gut, welche die D. T. stets betont, völlig illusorisch.

Fast alles, was Rfr. gegen einen Trinitätsbegriff in der D. T. beibringt, zeugt von seiner mangelhaften Kenntnis von E.'s Werken. Sonst hätte er dort nicht nur die Namen »drieinekeit« (E. 157, 19) »drîvaltikeit« (E. 174, 21; 191, 17; 215, 9 etc. etc.), »Vater, sun, heilig geist« (E. 101, 22; 133, 17; 166, 19 etc. etc.) finden müssen, sondern auch den Ausdruck der D. T. »persônlîche underscheit« in engster Beziehung zur Trinität selbst. E. 174, 27: Dâ man disiu wort anderwarbe ansiht, sô bewîsent sie aber die drîvaltikeit der persônen, dâ er sprichet: ûz und an und in. Als disiu wort underscheiden sint,

alsô bewîsent sie die underscheidenheit der persônen; E. 318, 7: Disiu kraft machet den vater der sêle gelîch durch sîne uzfliezende gotheit, von der er allen den hort sînes gotlîchen wesennes gegozzen hât in den sun und in den heiligen geist mit persônlîcher underscheidunge cf. ebenso E. 335, 33; 540, 38. Hiernach liegt ein Trinitätsbegriff bei E. ausser allem Zweifel, wie ja auch Lasson schon genügend dargethan. Dieser Umstand aber macht bei der fast durchgehenden Verwandtschaft des Gedankenkreises der D. T. mit dem E.'schen das Vorhandensein einer trinitarischen Anschauung auch in der D. T., obgleich sie den Namen Dreieinigkeit oder Dreifaltigkeit selbst nicht gebraucht, sehr wahrscheinlich. Dazu kommt der Nachweis des Ausdrucks der D. T. »persönliche Unterschied« auch bei E. und seine durchgängige Bezogenheit hier auf die Trinität. Auf eine trinitarische Anschauung der D. T. weist ferner auch der Umstand hin, dass die D. T. bei allem Bestreben jegliche »icheit und selbheit« von Gott fernzuhalten (D. T. 122, 176) doch soviel in ihm bestehen lässt, »als vil sin not ist zu der persônlikeit«.

Welches andere Interesse könnte dabei in dem Verfasser der D. T. obgewaltet haben, als das trinitarische? Ferner ist zu beachten, dass wir denselben Satz »und in diesem Aussprechen (vorjehen) und Offenbaren etc.«, wie ihn die D. T. hat, auch bei E., nur negativ und in den ihm eigenen Terminis ausgesprochen finden E. 580 (allerdings aus den »Sprüchen«, welche Denifle für unecht hält) »wan môhte dirre widerblik einest belîben in einer geistlîchen müezikeit oder viren, sô bliebe ein got âne underscheit der persônen«.

Was ferner D. T. 224 an dem Vollkommenen Ungenannten gesagt wird (sich, wenne nu diss volkomen ungenant flûsset in ein geberende persôn, dar inne es gebirt sînen eingebornen sûn und sich selber dar inne, sô nennet man es vater«), so bin ich darin allerdings mit Rfr. einer Meinung, dass die Worte, wie sie da stehen, nur von einem Vorgang in der Seele des vergotteten Menschen gebraucht sein können; aber weisen diese Worte — wir kommen auf sie weiter unten noch zurück —

nicht vielleicht auf einen ähnlichen in Gott immanenten Prozess zurück? wir werden noch öfter Gelegenheit haben zu sehen, wie die D. T. seelische Vorgänge in analoger Weise auch in Gott sich vollzogen denkt. Darauf führt auch notwendig ein Vergleich mit der diesbezüglichen E.schen Anschauung, wo die Geburt des Sohnes in der Menschenseele, diese höchste Form, in der sich Gott ihr offenbart, durchaus identisch gefasst wird mit dem ewigen immanenten Prozess der Zeugung des Sohnes in der Gottheit (cf. E. 101, 13; 401, 13). Wie hätten wir uns nun diesen trinitarischen Prozess in Gott nach der D. T. 224 zu denken?

Das Vollkommene Ungenannte kann sich nicht selbst offenbaren, wie wir p. 116 selbst erfahren. Als Gottheit ist Gott in einer lauteren Selbstverharrung; so kann und will er aber nicht bleiben; er muss sich offenbaren; dies ist nur möglich vermittels der Personen (E. 525, 16; 540, 37). Und so ist es der Akt der Geburt (d. h. Zeugung) des Sohnes und seiner selbst (»seinen eingeborenen Sohn und sich selber darin«), durch den der Vater und der Sohn zugleich (nur durch den Sohn wird Gott Vater!) Persönlichkeit empfangen; ein Umstand, der den E. (534, 18) dazu veranlasst, sogar den Vater selbst als ein Geschöpf zu bezeichnen, der sich selbst geschaffen hat (»als verre als sich der vater selbe enphêhet von ime selben, als verre ist er ein geschepfnüsse sîn selbes). Wer ist nun aber unter dem »eingeborenen Sohn«, was unter dem Akt der Geburt zu verstehen? Wenn wir auf den Zusammenhang von p. 116 unsere Blicke richten und besonders auf jene Stelle »in diesem Aussprechen und Offenbaren etc.« und dann D. T. 224 die betreffende Stelle damit vergleichen, so kann unter dem eingeborenen Sohn nichts anderes gemeint sein als das Objekt der erkennenden Thätigkeit des Vaters. Nun ist es aber ein erkenntnistheoretischer Satz der D. T., dass das Gleiche nur von Gleichem erkannt werde, also muss auch in Gott Erkennendes und Erkanntes gleich, das Erkannte sein eigenes Abbild sein, welches der Vater sich als ein anderes gegenüberhält und es

damit als Person von sich als Person unterscheidet. Was unter dem Akt der Geburt zu verstehen sei, leuchtet damit von selber ein. In welcher Weise nun der Abschluss, die Vollendung der Selbstoffenbarung in Gott sich vollzieht, dafür lassen sich keine Anhaltepunkte in der D. T. finden; vom heiligen Geist ist in ihr an keiner Stelle die Rede. Es lässt sich aber wohl annehmen, dass der Verf. der D. T. auch hierin den Spuren E.'s gefolgt ist und wie dieser aus der Liebe von Vater und Sohn zu einander den heiligen Geist entspringen lässt (E. 439, 38), — aber sicheres lässt sich hierüber nicht ermitteln.

Gott und Welt. Gott als Mensch.

Doch Gott kann nicht in seiner Besonderheit bleiben; was er in seinem Für-sich-sein, als Wesen in sich trägt, das will er gewirket und geübet haben, denn es ist darum, dass es gewirkt und geübt soll werden (116). Es ist hier ein Anklang an den Leibnitzischen Gedanken der Kraft, welcher hiermit zum Ausdruck kommt. Ein zweckloses Dasein ist für die D. T. kein Dasein, ja noch weniger als ein Dasein; dies hat ebenso für die Welt der Kreaturen wie für Gott selbst seine Geltung. Wäre kein Werk oder Wirksamkeit oder desgleichen, was wäre dann oder sollte Gott selber oder wessen Gott wäre er (118; E. 27, 23 ff.; 11, 2; 179, 35). Diesen seinen ihm selbst von ihm selbst gesetzten Zweck vermag aber Gott nicht aus sich heraus zu erreichen, er bedarf dazu der Kreaturen (118, 208). Die Welt ist für die D. T. im Begriffe Gottes mitgesetzt (cf. E. 162, 39; 51, 36) und ewig (E. 502, 22); ohne diese wäre Gott nicht vollkommen Gott, nicht wert zu sein (E. 281, 27). Und insofern nun Gott als Gott den Gütern, welche er »ursprünglich und wesentlich« in sich trägt, »förmlich oder wirklich« ausser sich Existenz gibt, wird er von der D T. als »Mensch« bezeichnet, was sie näher mit dem Satze »da Gott lebt in einem göttlichen oder vergotteten Menschen (D. T. 116; E. 485, 34) erläutert. Wie E. so gebraucht auch die D. T. für die Schöpfung der Erscheinungswelt den Ausdruck der Emanation, des »Ausflusses«, »aber das Geteilte oder das Unvollkommene ist das, was aus diesem Vollkommenen geursprungt ist oder wird, recht

Schöpfung und Emanation.

wie ein Glast oder ein Schein, der da ausfliesset aus der Sonne oder aus einem Lichte und scheinet etwas, dies oder das (2). E. 192, 2. Andrerseits aber hält sie durchaus Gott als den Schöpfer aller Dinge fest (D. T. 4, 204, 36, 38, cf. E. 136, 34). Es laufen hier offenbar zwei Betrachtungsweisen nebeneinander her: die eine, welche Gott bei der Entstehung der Welt der Erscheinungen nur passiv beteiligt sein lässt, die andere, welche das Dasein aus einer That des göttlichen Willens erklärt. Aus den obigen Worten lässt sich wenigstens nichts von einer aktiven Beteiligung Gottes bei der Entstehung der Welt herauslesen und Preger hat meines Erachtens auch dem E., wenn er ihm die Vorstellung einer aktiven Emanation zuschreibt, etwas imputiert, was mehr in E.'s Sinn als in seinem Systeme liegt (die Stelle, auf welche er sich hauptsächlich für seine Behauptung beruft, E. 582, stammt aus der der Echtheit ermangelnden Glosse über das Evangelium Johannis (cf. Denifle). Derselbe Widerspruch zwischen dem, was Konsequenz des Systems und was ein Ausdruck der kirchlichen Gesinnung ist, zwischen metaphysischen Konsequenzen und ethischen Postulaten liegt aber vollends in der D. T. ausgeprägt vor. Die Anschauung von einer Emanation der Dinge waltet in der D. T. auch vor hinsichtlich der Wertung der Kreaturen. »Was nun ausgeflossen ist, das ist kein wahres Wesen und hat kein Wesen anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glast und ein Schein, der nicht Wesen ist oder nicht Wesen hat, anders denn in dem Feuer, wo der Glast ausfliesst, gleichwie in der Sonne oder in einem Lichte (D. T. 6 cf. E. 148, 9: »Gott hat wohl Genüge und Lust gegossen in die Kreatur, aber die Wurzel aller Genüge und das Wesen aller Lust das hat Gott allein in ihm selber behalten. Ein Gleichnis. Das Feuer das wirft wohl seine Wurzel aus in das Wasser mit der Hitze, und sobald man das Feuer abthut, so bleibt da wohl eine Weile die Wärme in dem Wasser und auch in dem Holze, nach Gegenwärtigkeit des Feuers so bleibet da also lange die Hitze, als das Feuer kräftig gewesen ist. Die Sonne erleuchtet

wol die Luft und durchleuchtet sie: sie wirft aber ihre Wurzel nicht darein, denn wenn die Sonne nicht mehr gegenwärtig ist, so haben wir auch nicht mehr Lichtes. Also thut Gott mit den Kreaturen: er wirft Schein zur Genüge in die Kreaturen, aber die Wurzel aller Genüge hat er allein in sich selbst behalten, darum dass er uns allein zu sich haben will und zu niemand anders). Wir haben dies Citat aus E. in seiner Ausführlichkeit bringen zu sollen geglaubt, weil damit mit einem Schlage der Commentar geliefert ist zu dem Verhältnis, in welchem sich die D. T. Gott und Welt zu einander befindlich denkt, und weil damit auch die weiteren Sätze klar werden, wie sie die D. T. hieran anschliesst cf. noch weiterhin E. 162, 39; 280, 7; 136, 23. 25; 184, 32; 222, 33; 254, 1; 263, 10 etc. etc. Dieselbe Grundanschauung E.'s, wornach »die kosmischen Existenzen nur transitorische Accidenzien sind, die unselbständigen Durchgangspunkte des alleinigen Wesens« durchzieht auch die ganze D. T.; sie steht damit in einer Reihe mit sämmtlichen Mystikern, die unter dem Einfluss stehen der pseudo-dionys. Speculationen, trotz des kirchlichen Standpunktes, den sie festhält.

Jeder einzelne nimmt an Gott nur soviel Teil, als er fähig ist, ihn zu fassen. Je grösser der Abstand ist der Kreatur vom Urquell ihres Wesens, ein um so geringerer Anteil an Gott wird ihr zuerkannt. Unter den Kreaturen ist eins besser denn das andere, je nachdem das ewige Gut in einem mehr oder minder scheint oder wirket, denn in dem andern (D. T. 18 cf. 22, 228 f., E. 165 ff.; 272, 34). Zwei Hauptunterschiede sind es, die die D. T. unter den Kreaturen macht; sie unterscheidet vernünftige und unvernünftige Kreaturen. Die vernünftigen Kreaturen, die Menschen, bilden die notwendige Ergänzung Gottes. Wäre keine vernünftige Kreatur, so wäre das ein grosses Gebrechen und Gott möchte das Seine nimmer bekommen und seine Eigenschaft in wirklicher Weise, das doch sein soll und gehört zur Vollkommenheit (206 cf. 14, 148, cf. E. 11, 21). Der Mensch ist das Haupt aller Kreaturen. Alle Kreaturen der Erde sind ihm durch die Anordnung Gottes

Der Mensch.

unterthan und dienen ihm, auf dass er Gotte allein unterthan sei und ihm diene (D. T. 234, 52, E. 459, 17). Seiner Seele wird wie von E. (95, 24) ein zeitlicher Anfang zugeschrieben; sie sei Kreatur, geschaffen (24). Im Anschluss wohl an einen Hugo von St. Victor, einen Bonaventura, welche ihr drei Augen zuschreiben, an einen Augustin, welcher von zwei Antlitzen der Seele spricht (cf. E. 59, 4 f.) und E.'s obersten und niedrigsten Kräfte (»die Seele mit den obersten Kräften rühret die Ewigkeit, das ist Gott, und mit den niedrigsten Kräften rühret sie die Zeit (170, 11 f.; 95, 24; 397, 31), sagt die D. T. von ihr, sie habe zwei Augen: das eine sei die Möglichkeit zu sehen in die Ewigkeit, das andere die Möglichkeit zu sehen in die Zeit und in die Kreaturen, um darin Unterschied zu erkennen, was »besser oder unbesser«, »edler oder unedler« wäre (22) und dem Leibe Leben und Notdurft zu geben und den zu richten und zu regieren nach dem allerbesten (24). Für beide Augen treten öfter auch die Ausdrücke »innerer und äusserer Mensch« (22, 148; E. 488, 30) an die Stelle. Während nun aber im Idealmenschen, im Gottmenschen κατ' ἐξοχήν, in Christo, diese beiden Augen zur gleichen Zeit wirksam waren, so ist dies beim empirischen Menschen nicht der Fall: er kann entweder nur mit dem rechten Auge der Seele die Ewigkeit sehen und muss sich mit dem linken Seelenauge halten gleich als ob er tot sei, oder er sieht mit dem linken Seelenauge in die Zeit und vermag nun nicht mit seinem rechten Seelenauge die Ewigkeit zu schauen (24). Von diesem rechten Seelenauge gilt nun der D. T. fast genau dasselbe, was E. in dem »fünkelîn«, dem »man der sêle«, dem »grund der sêle« nicht müde wird zu schildern. Wir müssen es darum als eine gewisse Ungenauigkeit im Ausdruck bezeichnen, wenn die D. T. nur vom »Seelenauge« spricht, während sie doch nach all den Prädikaten, die sie ihr gibt, entschieden das Adyton der Seele selbst, sie in ihrem eigentlichsten Wesen, wie sie über die Endlichkeit hinausragt und mit der Ewigkeit sich zusammenschliesst, darunter versteht. Dafür zeugt, dass sie ziemlich oft von dem »Einen«

Die Seele des Menschen.

Fünklein der Seele.

spricht, das in der Seele sei, welches, verborgen darin ruhend, gesucht, geschmeckt und empfunden werden wolle (32; E. 282, 15; 306, 9; 256, 23; cf. noch E. 348, 28 f.). Dafür zeugt der Grundsatz für ihr Erkennen, dass Gleiches nur von Gleichem, Gott nur von Gott erkannt werde (172; cf. 4, 174, 236). Es ist das Absolute selbst. Wie der Leib lebt von der Seele, also lebt die Seele von Gott! (D. T. 236. E. 109, 32; 217, 9; 529, 31). In diesem Sinne legt sie auch diesem Allerheiligsten der Seele dieselben Prädikate bei, wie wir sie schon von Gott als Gottheit in analoger Weise kennen gelernt haben. Es sei unaussprechlich und ward auch nie zu Grunde ausgesprochen und wird nimmer, denn es will sich weder sprechen noch schreiben lassen, sondern allein von dem, der es ist und weiss: das ist Gott selber, der alle Dinge vermag gar wohl (54; cf. 26; cf. E. 228, 10 f.; 89, 23; 245, 37); ferner E. 5, 19; 113, 30). Die wahre Bestimmung dieses Auges ist es, »in vollkommener Gebrauchung und Beschauung göttlichen Wesens und ewiger Vollkommenheit unbeweglich zu stehen und unbewegt da zu bleiben und ungehindert von allen den Zufällen und Arbeiten, Leiden, Marter und Pein, die in dem äusseren Menschen je geschahen (22 cf. weiterhin dazu E. 222, 12 f. 17 f.; E. 567, 12; 379, 11; 489, 17). Beim empirischen Menschen freilich kann man Bedenken tragen, diese unmittelbare Anschauung des Absoluten durch dies Seelenauge zuzugeben (4, 16, 230, 24 ff.) weil es ihn am Ende nicht gelingt, das andere Auge zu halten, »gleich als ob es tot sei«. Hierdurch, durch diesen Indifferenzpunkt aller einzelnen seelischen Kräfte, ist erst die Möglichkeit gegeben zur Vollziehung des mystischen Prozesses, wie ihn die D. T. schildert. Darauf kommt alles an, auf dies Eine in der Seele das ganze Tichten und Trachten zu richten, nichts als dies Eine zu wissen, damit es ungestört und ungehemmt von allem Äusseren seine Wirksamkeit entfalten und zum Absoluten sich erheben könne. Daher die hohe Bedeutung, welche die D. T. der Selbsterkenntnis beimisst. »Sich selbst eigentlich wohl zu erkennen in der Wahrheit, das sei über alle Kunst;

Selbsterkenntnis.

denn das sei die höchste Kunst (30 cf. 38). So du dich selbst wohl erkennest, so bist du vor Gott besser und löblicher, denn dass du dich nicht erkenntest und erkenntest den Lauf der Himmel und aller Planeten und Sterne und auch aller Kräuter Kraft und alle Komplexionen und Neigung aller Menschen und die Natur aller Tiere und hättest auch darin all die Kunst aller derer, die im Himmel und auf Erden sind (30; cf. E. 382, 34; 354, 15; E. 155, 22; 459, 25 ff.). Alle Werke und Wunder, ja, Gott selbst mit aller seiner Güte, machen mich nur soweit selig, als sie in mir sind, in mir geschehen, geliebt, erkannt, geschmeckt und empfunden werden (32 cf. 10; 3; E. 15, 24;

Vernunft und Wille.

E. 220, 35). Im linken Auge der Seele des Menschen haben nun Vernunft und Wille mit ihren Thätigkeiten, Erkenntnis und Liebe, ihre Stelle; wären diese zwei nicht, so wäre auch keine vernünftige Kreatur, sondern allein Vieh und viehisches Wesen und Gott möchte das Seine nimmer bekommen etc. (206, 14, 148). Sie nehmen so den obersten Rang ein (die dritte, diesen beiden sonst bei den Mystikern (cf. auch Augustin) beigefügte Seelenkraft, die Memorie, tritt in der D. T. uns nicht entgegen); beide sind untrennbar mit einander verbunden, »wo das eine ist, da ist auch das andere« (206, 164, 166, 168; E. 359, 5 ff.) doch so, dass die Erkenntnis stets das prius bildet und das Bestimmende ist für den Willen. Liebe muss von Erkenntnis gewiesen und gelehrt werden (166, 174, 68, 16 E. 98, 27; 273, 37; E. 106, 34; 110, 33; 121, 24; 84, 14). »Das wahre Licht macht wahre Liebe« und »das falsche Licht macht falsche Liebe«; denn was das Licht für das Beste hält, das gibt es der Liebe für das Beste dar und spricht, sie solle es lieb haben (168). Beide sind das Alleredelste und Lieblichste in allen Kreaturen (206). Ja, um ihrer Beiden willen allein, füge

Der Vernunft und des Willen wegen die Welt geschaffen.

ich hinzu, ist die Welt geschaffen worden. Dafür spricht schon der Ausdruck für die dritte Seinsweise Gottes »Gottmensch«, ferner D. T. 212. Wäre nicht Vernunft oder Wille in den Kreaturen, Gott bliebe und wäre ungelobt und ungeliebt und ungeehrt, und alle Kreaturen wären nichts wert und

taugten Gotte zu nichts cf. 206. Ja, wir meinen, dass auch an der Stelle, wo der Übergang Gottes von seiner zweiten in die dritte Seinsweise erörtert wird, dass auch da unter dem »Etwas«, welches Gotte zugehört, das »sein Eigen« ist »und ihm allein zugehört und nicht den Kreaturen und ist in ihm selber ohne Kreatur ursprünglich und wesentlich etc.« (man beachte hier den Accent, welcher auf das »Gotte Eigen« und »nicht der Kreaturen« gelegt ist) nur Vernunft und Wille gemeint sei. Wir finden die Antwort auf dies »Etwas« zunächst D. T. 206 ff. Nachdem dort die innige Verbundenheit von Erkenntnis und Wille constatiert ist, fasst die D. T. den Willen besonders ins Auge »der ewige Wille, der in Gott ursprünglich und wesentlich ist und ohne alle Werke und Wirksamkeit, derselbe Wille ist in den Menschen oder in der Kreatur wirkend und wollend; denn dem Willen gehört zu und ist sein eigen, dass er wollen soll . . . . . und dies kann ohne Kreatur nicht geschehen. Darum ist der Wille in der Kreatur, den man einen geschaffenen Willen heisst, ebenso wohl Gottes als der ewige Wille und ist nicht der Kreatur . . . . . Darum sollte die Kreatur mit demselben Willen nicht wollen, sondern Gott sollte allein wollen wirklich mit dem Willen, der in dem Menschen ist und doch allein Gottes ist. Und wo das lauterlich und gänzlich wäre, oder in welchem Menschen das wäre, da würde gewollt und doch nicht von dem Menschen, sondern von Gott, und da wäre der Wille nicht eigener Wille und da würde auch nicht anders gewollt denn wie Gott will; denn Gott wollte selber da und nicht der Mensch . . . . . Nun ist der Wille nicht des Menschen, sondern Gottes . . . . . Wie es nun um den Willen ist, das ist alles Gottes und nicht des Menschen . . . . . Siehe, also hat Gott den Willen geschaffen, aber nicht, dass er eigen sein soll.« Wir sehen, wie die D. T. hier nicht müde wird, mit derselben Strenge und demselben Nachdruck das, was allein Gottes ist und nicht des Menschen, zu behaupten, wie oben p. 116. Doch, wie? wird

man uns einwerfen, steht nicht der D. T. überall im Vordergrund Vernunft und Erkenntnis? wird nicht erst, wie wir oben gesehen, der Wille von der Vernunft gewiesen? wie kann unter dem »etwas, das sein eigen ist und ihm allein zugehört und nicht den Kreaturen« lediglich der Wille genannt sein? Wir könnten nun darauf entgegnen, dass für den Verfasser der D. T. in der Welt der Kreaturen hauptsächlich nur der Wille in Betracht kommt, insofern er gleichsam die praktisch gewordene Vernunft in sich darstellt, insofern in letzter Reihe der Wille mit den Kreaturen in Beziehung tritt, ein Wechselverhältnis zwischen beiden constituiert. Dies brauchen wir aber gar nicht erst zu Gunsten unserer Beweisführung anzuführen; wir werden vollständig dadurch gerechtfertigt, dass die D. T. 206 eben nur vom Willen reden konnte, weil sie über die Vernunft schon früher — 116 — eine Erörterung gebracht hatte, welche — was sehr beachtenswert ist — nicht nur unmittelbar vor dem Excurs über die drei Seinswesen in Gott steht, sondern ganz allein zu letzterem den Anstoss gegeben hat. Schon hier hat sie, gleichwie beim Willen p. 206 (ewiger Wille, geschaffener Wille, eigener (= falscher) Wille) gleichfalls ein ewiges Licht, geschaffenes Licht und falsches Licht unterschieden. Cf. hiezu noch p. 120: Nun ist Gott auch ein Licht und Erkenntnis und es ist ihm eigen, dass er leuchte und scheine und erkenne . . . . . und alles dies Leuchten und Erkennen in Gott ist ohne Kreatur. Es ist nicht da als ein Werk, sondern als ein Wesen oder ein Ursprung (Ewiges Licht). Soll es aber geschehen als ein Werk in wirkender Weise, das muss in den Kreaturen geschehen . . . . . da erkennt es und lehrt es, was es ist . . . . . dass es ein wahres, einfältiges, vollkommenes Gut ist etc.« (geschaffenes Licht). (Wird nun dies geschaffene Licht zu eigen gemacht, d. h. wird das, was für den selbstischen Menschen als »Gut« erscheint, was aber in Wahrheit »nichts« ist, zur Norm für sein Handeln gemacht, so: falsches Licht.) — Zum Überfluss bezeugen die Richtigkeit des Gesagten auch die Worte der D. T.über die drei Seinsweisen Gottes selbst, wonach das einheitliche Princip, dem-

gemäss die drei Seinsweisen in Gott gebildet werden (was merkwürdiger Weise bisher noch kein einziger von denen, die über die D. T. geschrieben haben, klar erkannt hat) lediglich Vernunft und Wille sind und zwar sind sie in Gott als Gottheit gleichsam in ihrer Präexistenz gedacht (vgl. »weder Wille noch Wissen«), in Gott als Gott in ihrer Existenz (vgl. »dass er sich selber erkenne und liebe«), in »Gott, da er Mensch ist« in ihrem Wirken.

Gottgemässer Gebrauch von Vernunft und Wille; ihr Ziel in Gott.

Demgemäss stellt die D. T. berechtigter Weise die Forderung auf, dass »weder Erkenntnis noch Wille von sich selber sei, oder dass ihrer keines sein selbst ist oder sein soll noch sich selber sollen oder wollen. Es soll ihrer keins sich selber nutzen oder gebrauchen aus ihm oder um sich selber, sondern von dem sie sind, des sind sie auch und dem sollen sie gelassen sein und wieder darein fliessen und an sich selber sollen sie zunichte werden, das ist an ihrer Selbstheit (206, 208, 210, cf. 196, 120, 66, 68, 16, 44). Und wie nun so der Mensch Ursprung und Dasein allein dem Absoluten verdankt, wie er es allein um dessentwillen hat, sein Ziel in Gott gesetzt sieht, allein dessen Lob und Ehre suchen darf (D. T. 12, 16, 54, 128, 160, 188, 204 etc. etc., E. 55, 38; 34, 37; 134, 19; 289, 34 etc. etc.) dies allein als das höchste Gute und nur weil es das höchste Gut ist, lieben darf (D. T. 150, 118, 122, 188, 196 etc., E. 197, 25 etc. »Gut als Gut und um Gut«) so sind auch die übrigen Kreaturen allein auf dies eine Ziel angelegt. »Die Kreaturen sind eine Hinweisung und ein Weg zu Gott und zu der Ewigkeit (D. T. 202; E. 93, 15; 374, 28). Ist den Menschen von Gott, um diesem Einen Ziele zustreben zu können, Vernunft und Wille gegeben, so den Dingen »Weise, Ordnung, Mass und Vernünftigkeit (redelikeit) und desgleichen«, während Gott ohne Kreatur über und ohne alle Weise und Mass und Ordnung ist, insofern sie wesenhaft, idealiter in ihm vorhanden sind; er will sie aber haben, dass es geschehen und sein soll und mag. Denn wo Wort, Werk und Handlung ist, da müsse es auch sein in Ordnung, Weise, Mass und Vernünftigkeit (redelikeit) (144 cf. weiter 90, 94 ff., 108, 110 f. u. s. w.

Die Kreaturen eine Hinweisung zu Gott.

Zwiefache Reihe von Sätzen über das Verhältnis des endlichen Daseins zu Gott.

Wir begegnen nun in der D. T. einer zwiefachen Reihe von Sätzen über das Verhältnis des endlichen Daseins zu Gott: einmal, sofern sie dasselbe als die von Gott, ihrem einheitlichen Lebensgrunde durchwirkte Totalität bezeichnet, zu zweit, sofern sie die Dinge nach ihrem endlichen Fürsichsein betrachtet. Im ersteren Fall bezeichnet sie dasselbe — was nach dem Bisherigen nur als notwendige Konsequenz erscheint — als wesenhaft, gut und göttlich. »Alles, das da ist, das ist gut und göttlich, insofern es ist; der böse Geist ist auch gut, insofern er ist (196, 134, cf. 202). Gott ist aller Wesenden Wesen, aller Lebendigen Leben, aller Weisen Weisheit (D. T. 134; E. 262, 40 f.; 83, 8; 540, 8). Was nun ist und nicht eins ist, das ist nicht Gott, und was nun ist und nicht alles ist und über alles, das ist auch nicht Gott (192). Im zweiten Fall gilt es ihr als wesenlos, nichtig, aussergöttlich. »Die Kreatur als Kreatur ist und hat von sich selber nichts (130), der böse Geist und Natur ist eins (196).« Dann kommen wieder Sätze, welche zwischen den beiden ebengenannten stehen, den Dingen weder volles Wesen noch volle Nichtigkeit zuschreiben, wie »alle Dinge haben ihr Wesen wahrlicher in Gott denn in sich selber und auch all ihr Vermögen, Wissen und Leben und was das ist (sc. haben sie wahrlicher in Gott denn in sich selber); denn wäre das nicht, so wäre Gott nicht alles Gut (134, E. 10, 35) oder »so man sich dieser Dinge je minder annimmt, so werden sie je vollkommener und göttlicher; und so man sich ihrer je mehr annimmt, so werden sie je gröber, vermengter und unvollkommener (16) u. dgl. Sätze mehr. Wie soll man sich dies mit einander reimen? wie soll man sich die Welt einmal in Gott, dann wieder ausser Gott denken? Inwiefern sollen die Dinge einmal göttlich, vollkommen sein, im anderen Falle, grob und unvollkommen, einmal des Wesens teilhaftig, ein ander Mal Glast oder Schein?

Es scheint hier ganz derselbe unlösbare Widerspruch vorzuliegen, wie ihn Lasson in diesem Punkte bei E. constatieren zu müssen meint.

Lösung des Widerspruches unter dem Gesichtspunkt des falschen Gebrauchs von Vernunft und Wille.

Und doch lösen sich aus dem was wir über »Vernunft und Willen« in der D. T. beigebracht haben im Verein mit dem, was sich noch weiter daraus ergibt, alle Schwierigkeiten.

Wir nahmen nämlich denselben Widerspruch, wie er uns im obigen entgegengetreten ist, in derselben Weise auch bei dem was die D. T. über Vernunft und Willen sagt, wahr. Einmal wird hier von dem ewigen und geschaffenen Lichte seine göttliche Qualität behauptet (116, 150), dann wiederum seine Nichtigkeit, Widergöttlichkeit (116, 150), schliesslich findet sich auch hier wieder eine gewisse Vermittlung beider Gegensätze (128, 4). In gleicher Weise, was den Willen anbetrifft: einmal wird derselbe göttlich, in Gott ruhend genannt (206, 186), dann wieder aus ihm herausgesetzt (196, 186), zu dritt finden wir auch hier wieder eine gewisse Vermittlung beider (128).

Wir haben ferner oben gesehen, wie die ganze Welt darauf angelegt ist, dass sie ein immanenter Wille zum Absoluten hin beseelt: den Menschen, insofern die göttliche Vernunft und Willen in ihm gleichsam sich verkörpert hat, die unvernünftigen Kreaturen, insofern ihnen ebenfalls von Gott Weise, Ordnung, Mass u. s. w. gegeben worden ist. Stellt sich nun der Mensch, das gottgewollte Haupt der ganzen Schöpfung, gleichsam der Angelpunkt der Kreaturen, lediglich als gefügiges Werkzeug des göttlichen Willens dar, ist er nur eine Haus- und eine Wohnstätte von Vernunft und Willen, gebraucht er sich und alle Kreaturen allein im Dienste Gottes, so dass sein und aller Kreaturen Werk nichts als eine ununterbrochene Verherrlichung Gottes bedeutet, stellt so die ganze Welt der Kreaturen einen Leib gleichsam dar, in dem Gott die Seele ist, so ist sie nicht blos, insofern sie ihren Ursprung in Gott hat, sondern auch insofern sie ihr Ziel in ihm hat, Gottes Eigen, gut, göttlich; das Fürsichsein der Dinge kommt dabei gar nicht in Betracht, eben weil sie sich in ihrem einheitlichen Streben nach dem einen göttlichen Centrum einander gleichen.

Anders aber, wenn der Mensch das, was nur Accidens an ihm ist und an den Kreaturen, seine und ihre Endlichkeit als

die Substanzialität betrachtet, sich zum Centrum von Vernunft und Willen macht (cf. D. T. 150), sie, die lediglich nur in Beziehung auf Gott sein Eigenthum sind, ihrem Endzweck vorenthält und für seine selbstischen Zwecke missbraucht, sie unter sich knechtet; wenn er sie nicht alle mit gleicher Liebe umfasst, insofern Gott in ihnen sein Wesen hat, sondern das eine mehr liebt, das andere minder, je nachdem das eine seinen selbstischen Zwecken dienlicher ist als das andere: dadurch setzt er sich nicht allein ausserhalb der göttlichen Ordnung, sondern ihr auch entgegen, insofern seine endlichen Ziele Gottes ewigen Zielen einen Damm entgegensetzen — und er vermag das, vermag Gott in seinem Wirken zu hindern vermöge des Göttlichen, welches er in sich trägt, Vernunft und Willen. Indem er nun auch seine Mitmenschen und die anderen Kreaturen für seine endlichen, selbstischen Zwecke als Mittel benutzt (D. T. 88), so entzieht er auch diese ihrer ewigen Besimmung und ruft einen Widerstreit in der Welt hervor, der je mehr sie den endlichen Zielen dienstbar wird, desto mehr die Dinge darin in ihrem Fürsichsein, ihrer Endlichkeit offenbart. Unverkennbar waltet auch bei dieser ganzen Anschauung der Gesichtspunkt der Emanation in nicht geringem Grade mit, wie es besonders auch p. 16 an die Hand gibt. Der Verfasser der D. T. denkt sich darnach augenscheinlich die endlichen Wesen um so ätherischer, in ihrer Endlichkeit um so flüchtiger, je mehr sie nur Durchgangspunkte der Absoluten bilden; sie denkt sie sich um so endlicher, materieller, je mehr sie endlichen Zwecken dienen und so sich verschliessen gegen Gottes ewige Ziele. (cf. D. T. 216). Die Speculationen eines Dion. Areopag. und der auf ihnen weiterbauenden mittelalterlichen Denker haben auch die D. T. in diesem Gedanken wesentlich beeinflusst (cf. Dionys. de div. nom. cap. IV. besonders § 23. 24. 31). Ihr hervorragend ethisches Interesse nur und der tiefernste Grundzug ihres Denkens hat die D. T. vor den üblen Konsequenzen bewahrt, welche dort zu verzeichnen sind.

Allgemeinheit d. Sünde

Wohl lehrt die D. T. im Menschen einen unabweislichen

Hang, eine unausrottbare Neigung sich selbstisch als Einzelwesen geltend zu machen, sich als endliches Wesen zu behaupten und nicht blos Gottes ewigen Absichten zu dienen, am Einzelnen zu haften statt am Einen; »der Mensch habe mehr Gleichheit mit dem bösen Geiste, denn mit Gott (78): niemand lebt ohne Sünde (64). Aber es sind nun leider alle Menschen und die ganze Welt im Ungehorsam (60 cf. 76. 94) E. 433, 4; 561, 9. Dennoch aber lässt sie nicht wie Dionys. Areopag. alles determiniert sein von der einen unendlichen Substanz, das Werden im Universum beherrscht vom Gesetz zwingender Notwendigkeit. Es herrscht in ihr eine entschiedene Freiheitslehre vor. Der Mensch, welcher in dieser Zeit zwischen dem Himmelreich und der Hölle steht, »mag sich kehren wohin er will« (216 E. 573, 7.) Er kann den Willen zu eigen machen oder nicht. (Unter aller Freiheit ist nichts freier oder so frei als der Wille und wer den zu eigen macht und lässt ihn nicht in seiner edelen Freiheit und in seinem freien Adel und in seiner freien Art bleiben, der thut gar unrecht (212 cf. 60, 214, 216. E. 67, 3 ff.; 232, 22; 103, 4; 130, 37); der Mensch vermag sich zu disponieren für Gottes Wirken. »Hätte der Mensch anders nicht zu achten und zu schaffen, denn dass er allein der Bereitung wahrnehme in allen Dingen und dächte mit ganzem Fleiss darauf, wie er dazu bereit werden möchte, in Wahrheit, Gott würde ihn wohl bereiten und Gott hat also grossen Fleiss und Ernst und Liebe zu der Bereitung, wenn der Mensch bereit wäre (78; E. 489, 38; 457, 30). Gott will nicht ohne mich (10; E. 509, 35). Freilich, eine Inconcinnität zwischen dem alles durchwirkenden und alles bedingenden Wesen und den in Freiheit des Willens handelnden Einzelpersönlichkeiten lässt sich trotzdem in der D. T. nicht ganz hinwegleugnen; ein gewisses Nebeneinander von beiden Denkweisen bleibt mehr oder weniger in ihr immer bestehen.

Willensfreiheit.

Wie es kommt, dass der Mensch, trotzdem er zum wahren Gehorsam geschaffen ist (D. T. 52), trotzdem er einen freien Willen hat, dennoch immer wieder mit undurchbrechlicher Not-

Woher das Böse?

wendigkeit dem göttlichen Weltenplan widerstrebt, sich consequent in seiner Selbstheit zu behaupten sucht, dies Problem hat die D. T. nicht, zum wenigsten speculativ nicht, zu ergründen versucht. Sie nimmt dies »böse Gesuch der Natur« (158), dies radical Böse lediglich als ein gegebenes Faktum — wie Eckhart — hin und weist jegliche Frage darnach in einer gewissen quietistischen Determiniertheit als hoffährtiges Gelüst ab (204). Und als sie dennoch weiter unten auf diese Frage eingeht, so stellt sie sich auf gleichen Boden mit der Kirche und leitet diesen sündigen Hang von dem ursprünglichen Sündenfall Adams her ab (D. T. 210). Aber sie fasst ihn nicht als äussere That, sondern geistig. Man spreche: darum dass Adam den Apfel ass, wäre er verloren und gefallen. Ich spreche: es war wegen seinem Annehmen und seinem Ich und seinem Mich, seinem Mein und seinem Mir und desgleichen. Hätte er sieben Äpfel gegessen und wäre das Annehmen nicht gewesen, er wäre nicht gefallen. Aber da das Annehmen geschah, da war er gefallen und hätte er nie einen Apfel gegessen (D. T. 8, 52. E. 658, 3; cf. 652, 12). Seitdem sei Mensch, Sünde, böser Geist, Adam, falsche Natur eins (202, 136, 184). Seitdem habe sich der Mensch abgewandt von Gott und statt sich in seinem Einzelsein wollend aufzuheben, habe er sich in demselben vor Gott zu behaupten gesucht. Seitdem wendet er sich auf das Accidentielle, auf die Teile und Stücke und wird sogar blind, dass er von keinem Gute mehr weiss ausser was ihm für sich selber und zu dem Seinen allernützest, bequemst und allerangenehmst ist: das hält er für das Beste und ist ihm das Allerliebste (70). Diese Knechtung des ewigen Willens unter das was nur Glast und Schein an uns ist, wodurch Gottes Wirken gehemmt und der stete Kreislauf aus der Ewigkeit durch die Zeit in die Ewigkeit gestört wird, ist es allein was wider Gott sei in dieser Zeit, die als eine Vorstadt des Himmelreichs oder der Ewigkeit sonst mit Fug und Recht ein Paradies genannt werde (202).

Wendung des Willens auf das Accidentielle seit dem Sündenfalle.

Alle Sünde und Bosheit, sofern sie auswendig sind, d. h. von uns nicht vollbracht werden und so lange wir nicht darein willigen, also der blosse Hang, die angeborene Neigung zur Sünde, machen uns nimmer bös« (30. E. 551, 33). Um die einzelnen selbstischen Willensentschliessungen allein, welche allem Zwiespalt in dieser Welt, all den unzähligen Erscheinungen von von Gott und der Ewigkeit abführenden Trieben im Leben (cf. D. T. 182) zu Grunde liegen, dieses Ich, Mein, Mir, Mich (136, 184; 6, 10, 12, 58, 60, 108 etc. etc.) trägt Gott (da er Mensch ist 152) allein Leid. Gleichwie E. (54, 28; 277, 15 f.) weiss auch die D. T. infolge des unzureichenden Begriffs von Gott als höchstes Gut und der privativen Auffassung der Sünde weder von einem Zorne Gottes über die Sünde noch von einer Strafe derselben oder von einem Schuldgefühl seitens des Menschen. Man erbietet Gott mit der »Thorheit« der Sünde wohl Schmach; aber Gott übersehe es einem einfältigen, albernen Menschen, der nichts besseres weiss, und lässt ihm so wohl geschehen als ihm immer geschehen mag u. s. w. (E. 169, 22. D. T. 188); die Sünde wird von ihm nur »beklagt« (180) ist ihm unangenehm (60), der ungehorsame Mensch gefällt ihm nur also übel und ist ihm also gar zuwider und er klagt so sehr darüber, dass er, wenn möglich hundert Tode möchte erleiden, die litt er alle gern für einen ungehorsamen Menschen (62 E. 54, 27). Das ist das höchste Mass der Reaction gegen die Sünde von Seiten Gottes! —

Nur soweit der Mensch in die Sünde willigt, ist er bös.

Stellung Gottes zur Sünde.

Die Gotte immanente Notwendigkeit zu wirken, zu seinem Eigen zu kommen (210), als das höchste Gut sich zu behaupten, bedingt die Allgemeinheit seiner Gnade; jeglichem wird sie zu teil, der sich kraft seines freien Willens für ihn entscheidet. Es ist der Vergleich Gottes mit der Eigenschaft der Sonne, aus welcher die D. T. diese stete Gegenwärtigkeit Gottes, seine allzeitige Bereitschaft deduciert: »Gleichwie die Sonne ihren klaren Schein nicht bergen kann, sondern die Welt erleuchten muss (wenn anders der Himmel geläutert und gereinigt ist), also will sich auch Gott, der das höchste Gut ist, vor nieman-

Allgemeinheit von Gottes Gnade.

dem verbergen, wo er anders eine andächtige Seele findet, die da gänzlich gereinigt ist von allen Kreaturen (4, 102; E. 11, 2, 179, 35. E. 27, 22; 367, 17). Es ist aber wohl zu erbarmen, dass uns das ewige Gut allzeit auf das Edelste weiset und reizet und wir das nicht wollen (36. E. 223, 29). Der Mensch hat sich durch seinen freien Willen alles Eigenwillens zu entschlagen, so dass Gott allein wirkt und der Mensch ihn leidet (194 E. 25, 15; 4, 14; 15, 36, 22, 10 etc. etc.). Daher wird auch die Bereitung des Menschen Gottes Werk genannt. Gott hat also grossen Fleiss und Ernst und Liebe zu der Bereitung als zu dem Eingiessen, wenn der Mensch bereit wäre (78; E. 490, 1 f.). Alles was der Mensch bei der Bekehrung mitzuwirken vermag, ist lediglich negativer Natur: seinen Eigenwillen in Fesseln zu schlagen, damit Gott wirken kann; seine Seele zu entleeren von allen sie vermannigfaltigenden Bildern (cf. 46), alles Einzelne in Beziehung auf das Eine zu schauen »alles in einem als eines und eines in allem als alles« (178); alle Hindernisse für Gott aus dem Wege zu räumen. Hat man sich in dieser Weise für die Ewigkeit »bereitet« (78), sich von seinem »Eigen« losgesagt, dann zieht Gott ein mit seinem Eigen (86; E. 546, 15). Soll der Schöpfer hinein, muss die Kreatur hinaus (232). Soviel wir uns frei machen von den Kreaturen, so viel werden wir empfänglich des Schöpfers und dessen weder minder noch mehr (4. E. 546, 15; 12, 9; 66, 30 f; 428, 38 f; 487, 10). Wer eines will haben, muss das andere fahren lassen; (48; cf. 24, 42).

Gott allein wirkt und der Mensch leidet ihn.

Meint man nun aber, dass an dieser Stelle — der Gnade auf göttlicher Seite entsprechend — der Glaube auf menschlicher Seite seine Stelle habe, so verkennt man den Charakter der D. T. Wie sonst so nimmt auch hier die Erkenntnis als das wertvollste göttliche Vermächtnis im Menschen den ersten Rang ein. Die Frage, wann das Vollkommene komme, wird von der D. T. nicht damit beantwortet, dass der Mensch sich demselben mit seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit hingeben solle, um es zu erlangen, sondern »wenn es, sofern es möglich ist (cf. E. 202, 5; 359, 16), erkannt, empfunden und geschmeckt

Vorrang der Erkenntnis beim Rückgang in Gott.

wird in der Seele. An die Erkenntnis knüpft sich der ganze Prozess an, welcher den Menschen zur Sich-Losreissung von den Kreaturen und zur Wiedervereinigung mit Gott bestimmt. Über alle Teilwahrheiten und Einzelerkenntnisse, in welchen der Mensch thörichterweise (cf. D. T. 188) das höchste Gut suchte, muss die Vernunft hinaufsteigen zum höchsten Allgemeinen, zum Wesen aller Wesen, vom Schein zur Wahrheit (das »falsche Licht« muss weichen dem »wahren Licht«). Die Art des Lichtes bestimmt ja, wie wir oben gesehen haben (168), die Art der Liebe: so muss also die Erkenntnis, wenn sie je wieder an den Ursprung, an ihre Bestimmung gelangen soll, vom Einzelnen, Sinnenhaften, Accidentiellen sich losreissen, vor allem aber von sich selbst (116, 150, 170) und sich aufschwingen zur Totalität wie sie in Gott zusammengefasst ist. Hier hat die Selbsterkenntnis ihre hohe Bedeutung, welche den Menschen allein aus den »Umrissen« alles Kreatürlichen (um den E.schen Ausdruck zu gebrauchen) zu Gott zu führen vermag (cf. oben; cf. E. 155, 22; 459, 25 f. 222, 37). Es ward ein Ausgang nie so gut, ein Inbleiben wäre besser (D. T. 32; E. 485, 13; 486, 3; 273, 2 ff.).

Was versteht die D. T. unter Glauben?

Der Glaube erscheint nur in entfernterer Beziehung zu diesem Rückgang in Gott. Gleich E. versteht die D. T. zunächst darunter im Gegensatz zum vollen, adäquaten Erkennen ein Fürwahrhalten auf Auctorität hin, welches oft fälschlich für Wissen gehalten werde (Es ist aber nicht ein Wissen, sondern ein Glauben und von diesem Wissen und Erkennen wird viel erkannt, gewusst und nicht geliebt [172 f.]). Die Artikel des christlichen Glaubens . . . . glaubt jedermann und ein jeglicher Christenmensch insgemein, sündig und selig, böse und gut (200). Was ist es anders als Auctoritätsglaube, den die D. T. verlangt, wenn sie die Forderung stellt »Wer an Christum glaubt, der muss alles das glauben, das hier geschrieben steht« (218)? Wie könnte es auch in diesem Punkte sich anders verhalten? nur unmittelbare Erkenntnis, über geschichtliche und menschliche Vermittlung hinweg erlangte Erkenntnis gilt der Mystik als

wahr und untrüglich; alles andere gehört für sie dem weiten Gebiet des Auctoritätsglaubens an (cf. auch E. 189, 14; 190, 40). Andrerseits erscheint der D. T. der Glaube als die notwendige Vorstufe zum wahren Wissen, d. h. »zu dem was möglich ist von der Wahrheit zu wissen und zu erfahren« (198, 200, 182).

Weitere Andeutungen über das Wesen des Glaubens treten uns in der D. T. nicht entgegen; der volle Inhalt, welchen E. diesen Begriff an manchen Stellen (E. 176, 33; 362, 5; 454, 36) gibt, lässt sich bei ihr nirgends nachweisen.

Kein Rechtfertigung durch den Glauben; der Mensch muss sich disponieren für Gottes Gnade.

Und so ist auch der kirchliche Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben bei der D. T. nicht vorhanden. Nicht der einmalige Akt der Entscheidung des Menschen für den ewigen Willen verbürgt ihm zugleich auch, dass »alles gebessert, gebüsst und vergeben sei« (58); erst wenn er voll und ganz in den Gehorsam (58) gekommen ist auf dem Wege des Sich-Abscheidens von allen Kreaturen und sich selber, erst nach den mannigfachsten Bemühungen sich für die Gnade recht zu disponieren durch jene Gottgelassenheit; nur soweit letztere da ist, zieht Gott in die Seele ein; erst nach Durchlaufung des Weges der Reinigung, welche der Verfasser in wahrhaft herzzerbrechender Weise als Reue um die Sünde schildert (38, 48) und der Erleuchtung (34) kommt es zur Vereinigung mit Gott (50), welche aber auch nicht als unzerstörbares Gut zu teil wird, sondern immer wieder neu erworben werden will (cf. 234). So sehr sie sich auch bemüht, alles zu dem Einen hinführende Thun der Menschen als Gottes Werk hinzustellen, und ausdrücklich dem ewigen Gute, welchem alles Gute zuerkannt werden müsse, Anfang, Fortgang und Vollenden des Heiligungsweges zuschreibt, so dass dem Menschen oder der Kreatur garnichts bleibe (230), wie wir oben gesehen, das Werk der Bereitung im Menschen als eine Bereitung von seiten Gottes betont, so hält sie andrerseits doch noch »etliche Werke« seitens des Menschen nötig, was ebenfalls aus der Auffassung der Sünde als eines blossen Mangels am Guten sich herleitet. Gleichwie einer, der eine Kunst erlernen will, vier Dinge nötig habe, so

gelte es auch von der Bereitung, wozu der Mensch grosse Begierde, Fleiss und stetigen Ernst (D. T. 28, 46, 96, 130 E. 171, 24 u. ö.), sodann einen Lehrmeister, ein genaues Aufmerken auf letzteren und unbedingten Gehorsam ihm gegenüber nötig habe (80). Wer dies nicht habe, bleibe unbereitet (80. E. 114, 23; 570, 20 f.).

Geburt Gottes in der Seele.

Freilich ist andrerseits die D. T. viel zu sehr von dem Gedanken beherrscht, dass der Mensch gleichsam nur ein willenloses Instrument für die göttliche Macht bedeutet, dessen Saiten nur erklingen können, wenn sie berührt werden vom Hauche der Ewigkeit, als dass sie nicht auch andrerseits wieder den Grund der Heiligung in Gott zu versetzen suchen sollte. Sie thut dies, indem sie von einem Flusse des Absoluten in die betreffende Menschenseele spricht, wodurch dieselbe mit einer unwiderstehlichen Gewalt zum Absoluten vom Irdischen, Kreatürlichen hinweg gezogen werde. Man kann hier in gewisser Weise ein Analogon finden zur kirchlichen Lehre von der Wiedergeburt, indem sie damit etwas grundsätzlich Neues im Menschen setzt, wodurch derselbe mit der Liebe zum Einzelnen bricht und dem Einen je länger je mehr sich ergibt. Erst durch diese Geburt Gottes in der Seele ist die Möglichkeit gegeben, sich mit ewigem Inhalt zu erfüllen, seinen eigenen Willen je mehr und mehr dem göttlichen, ewigen Willen unterzuordnen, mit ihm in eins zusammenzufliessen. Derselbe Vorgang, wie wir ihn bei der Frage nach einer trinitarischen Anschauung in der D. T. näher erörterten, welcher sich dort immanent in Gott abspielte, findet hier statt in der das Absolute in sich aufnehmenden Seele. Nur an einer Stelle, D. T. 228, erfahren wir etwas von diesem Akt in der Menschenseele. — Nachdem die D. T. erklärt hat, wodurch und in welcher Weise sich das Absolute zur Persönlichkeit erhebe, indem es in der betreffenden Menschenseele (»gebärende Person«) zunächst sich sein Bild gegenüberstellt im »eingeborenen Sohne« und nun auch sich selbst in die Seele ergiesst (cf. oben), gibt sie nähere Aufklärungen darüber, wie man sich diese Geburt Gottes in der

Seele weiter zu denken habe. Darnach ist es ein durchaus überzeitlicher Akt, der sich in der Seele (worunter näher der Seelengrund, das Ewige in der Seele verstanden werden muss) abspielt; dem Menschen wird die Offenbarung desselbigen vollkommenen Gutes nur im Zustande des Schauens, der Verzückung (E. 16, 26), wo er über sich selbst in die Ewigkeit emporgehoben wird, zu teil (E. 14, 35; 257, 2). Mit übermächtiger Gewalt wird nun die Seele von einem Begehren nach dem vollkommenen Gute ergriffen, um mit ihm sich zu vereinigen. Es ist ferner ein Akt, der sich wiederholen kann und in dieser Wiederholung eine wechselseitige Steigerung in seinen Wirkungen erfährt. »Und so dieses Begehren je grösser wird, desto mehr wird ihm geoffenbart, und je mehr ihm geoffenbart wird, desto mehr begehrt er und wird gezogen. Also wird der Mensch gezogen und gelockt zu der Vereinigung des ewigen Gutes. Und dies ist des Vaters Ziehen (224). E. gebraucht hierfür ähnliche Worte wie die D. T. Auch er spricht von einer Geburt Gottes in einer gottminnenden Seele, wo Gott zuerst sein Gleichnis, darnach sich selbst gebäre (E. 55, 22; 7, 28; 101, 7; 401, 13). Auch er nennt öfter dies »Gleichnis« seinen »Sohn« (191, 15 f.; 147, 30 f. etc.), seinen »eingebornen Sohn« (55, 22). Und es ist ein ähnliches Motiv, welches er für diese Geburt Gottes in der Seele angibt, wie in der D. T., wenn er (254, 26) sagt, Gott gebiert seinen Sohn in die Seele, dass sie lebendig werde. (Recht bezeichnend für unsere obige Behauptung, dass man nach E.'s Vorbild wohl mit Fug und Recht von diesem Akt Gottes auf seine immanente Trinität zurückschliessen dürfe in der D. T., ist eine Stelle, wo E. fast dieselben Worte gebraucht, wie wir oben p. 116 von Gott angeführt haben, aber in Bezug auf die Menschenseele »Gott spricht sich selbst in seinem Sohne.« In dem Spruche, da er sich selbst spricht in sich selbst, in demselben spricht er sich in die Seele (E. 254, 26). —

Bedeutung Christi.

Ebenso steht es im ganzen Zusammenhang mit der Denkweise der D. T., wenn sie keinen Stellvertreter für uns bei Gott für nötig hält, wenn Christus ihr nur die höchste Ver-

wirklichung des sittlichen Ideals bedeutet (D. T. 180, 52, 110, 216, 162), ein Vorbild auf dem Wege zur Vereinigung mit Gott, insofern er alles erfüllt hat, was als Desiderat an den vom Eigenwillen abscheidenden Menschen gestellt wird. In ihm dem Gottmenschen (180) κατ' ἐξοχήν haben sich Endliches und Ewiges in der rechten gottgewollten Weise durchdrungen (66, 72, 162, 54, 190 etc.). In ihm, dem Sündlosen (160), war der allerfreieste, ungehindertste und unabhängigste Wille der in einem Menschen je ward oder immer wird (214); in ihm waren alle Dinge so gelassen wie es in keiner Kreatur je gelassen ward oder geschehen kann (216 cf. 180). Seine Seele ist keinen Augenblick von der Beschauung göttlichen Wesens und ewiger Vollkommenheit ausgeschlossen gewesen. Er vermochte im Unterschied vom empirischen Menschen von Anbeginn an mit dem rechten Auge der Seele sich der Ewigkeit zuzuwenden, während gleichzeitig das linke Auge in die Zeit und in die Kreaturen sah und seine Werke übte (22. E. 644, 27 f.). Durch alle seine Arbeit, Leiden, Schmerzen und Marter hindurch stand sein innerer Mensch oder seine Seele nach dem rechten Auge in also vollkommenem Gebrauche göttlicher Freude und Wonne (E. 567, 12), als er hatte nach seiner Himmelfahrt oder als er jetzund hat (22; E. 293, 10), der Unbeweglichkeit und Unleidentlichkeit gleich Gott in Ewigkeit teilhaftig (110). In seinem Leiden, welches die D. T. in hyperbelhaften Ausdrücken nicht tief genug als Klage um der Menschen Sünde zu schildern weiss (D. T. 138, 62; 180. E. 52, 26; 337, 35; 502, 2 f.) ist er uns ein nie genug zu beachtendes Vorbild; deswegen wird das aus antinomistischen Motiven stammende Streben, ihm gleich werden zu wollen als er war nach seiner Auferstehung ebenso schroff von ihr abgewiesen als das Gotte gleich werden zu wollen wie er in Ewigkeit und nicht wie er Mensch ist (108, 154, 150). Es ist der alte Augustinische Satz, der hier massgebend ist: per Christum hominem ad Christum deum. Geht die D. T. aber auf der einen Seite sogar so weit, dass sie es dem Menschen auch abspricht, Christo wie

er hier auf Erden wandelte, je gleich werden zu können (62), so treibt sie ihr intellectualistischer Standpunkt doch andrerseits wieder weiter als es ihr kirchlich-ethischer Standpunkt gestattet. Wenn sie mit E. (127, 38) es ausspricht, dass der Mensch dasselbe erreichen könne von Gnaden, was Christus war von Natur (58), wenn sie als das letzte Ende, welches der Mensch in dieser Zeit bekommen kann, doch »das liebliche Leben Christi«, welches sie p. 190, 226 mit Christo identisch fasst, hinstellt (82), so rückt sie Christum doch wiederum sehr nahe an den empirischen Menschen heran. Wohl schliesst die D. T., um es abzuwehren, dass ein Mensch ohne Gewissen sein oder werden könne, »Wer ohne Gewissen ist, ist entweder Christus oder der böse Geist«; da nun aber kein Mensch Christus zu sein vermöge, so sei es notwendig der böse Geist: aber, wenn sie im Anschluss an Thomas Aguin. wohl (summ. theol. Ia qu. 97. 13c) das Gewissen dahin definiert, dass es »die Erkenntnis« bedeute. »dass man abgekehrt sei oder werde von Gott mit seinem Willen (was man Sünde heisst und ist) und dass das des Menschen Schuld ist und nicht Gottes« und nun fortfährt »Sieh, wer ist nun der sich unschuldig weiss, denn allein Christus und »wênik jemant mêr« (160) — gibt sie mit dieser Möglichkeit (cf. 58) nicht auch vielleicht zugleich die zu, dass einer ohne Gewissen also auch Christus werden könne?

Gewissen.

Der Weg der Abgeschiedenheit.

Wenn wir nun dies »Leben Christi«, wie die D. T. in kirchlichem Sinne den Weg des Abscheidens von allem was nicht lauter Gottes Wesen an sich trägt, nennt, des Näheren betrachten und in seine einzelnen Momente zerlegen — E. gebraucht einmal (490, 18 f.) schön und treffend dafür, um die Notwendigkeit dieser Willensrichtung zu kennzeichnen, das Bild einer weissen Tafel, von welcher man erst alle Schrift, mag sie auch noch so edel sein, tilgen muss, wenn man unbeirrt darauf schreiben soll — so fassen sich die diesbezüglichen Forderungen zunächst in der einen zusammen, in die »Einigung« zu gehen; Seligkeit liege nicht an Viel oder Vielheit, sondern an Ein und Einigkeit (32; E. 6, 9); daher muss man mit seiner Erkenntnis

dahinab steigen, wo Gott einfältig zu finden sei, in die Seele; darauf gilt es dann den Willen zu richten; alles muss hinweggeräumt werden, was dies Eine nicht zu seiner Geltung kommen lässt, was den Blick zu dem Einen hin trübt, so zu sagen, verendlicht. Wer etwas neben Gott lieb hat oder mehr liebt denn Gott, der hat Gott nicht lieb, denn Gott soll und will allein geliebt sein und es sollte in der Wahrheit nichts geliebt werden denn Gott allein (194); wem an Gott genügt, dem genügt an nichts sonst (192, 230). Man muss alles was nicht Gott ist und nicht Gott zugehört lassen (166), d. h. (cf. 104) man soll nicht wähnen oder denken, dass ein Werk, Wort oder Weise, Kunst oder Meisterschaft oder kürzlich alles das geschaffen ist, dazu dienen oder helfen kann. Freilich sei das etwas dem empirischen Menschen fast Fremdes und darum schier Unmögliches, ein schwerer und dem natürlichen Eigenwillen saurer Weg (28). Man darf ihn sich drum nicht leicht machen, wenn er zu einem guten Ende führen soll, gleich denen, welche ohne auf irgend ein Vorbild zu achten auf ihrem eigenen Sinn bestehen und »fliegen wollen, ehe sie Federn gewinnen«; sie wollen in einem Zuge gen Himmel fahren, das doch Christus nicht that . . . . . es mag niemand in einem Tage vollkommen werden (48). cf. E. 19, 7 f. Dieser in dem bisherigen angegebene Weg des Abscheidens von den Dingen in ihrem Fürsichsein hat seinen Anknüpfungspunkt in der Erkenntnis, dass das Vollkommene allein ist alles und über alles, und der Mensch macht sich um dieser apriorischen Erkenntnis willen los von allem Mannigfaltigen. Die D. T. lehrt aber noch einen zweiten Weg, der umgekehrt verläuft, indem man zunächst »allzeit in den Kreaturen zu dem Besten sich hält (wo das ewige, vollkommene Gut am meisten scheint und wirkt und erkannt und geliebt wird 228) und so immer zu einem Besseren und aber zu einem Besseren kommt, also lang bis dass der Mensch erkennt und schmeckt, dass das ewige Gut ein vollkommenes Gut ist ohne Zahl und ohne Mass über alles geschaffene Gut (228 f.). Was nun aber für den Menschen hinsichtlich seines

Verhaltens zu den Kreaturen gilt, das gilt auch in Bezug auf ihn selbst. Der Mensch muss auch an sich sterben, d. i. der menschlichen Lust, Trost, Freude, Begehrlichkeit, Ichheit, Selbstheit und was desgleichen ist in ihm, daran er haftet oder auf dem er noch ruhet in Genügsamkeit oder darauf etwas hält . . . . . Das muss alles weg und sterben (56 cf. 158, 104, 130, 48). Er soll wahrnehmen seiner selbst und all des Seinen von innen und von aussen und soll sich also halten und bewahren, soviel es möglich ist, dass in ihm von innen nimmer kein Wille nach Begehren, Liebe oder Lust, Meinung oder Gedanke entstehe oder bleibe anders denn als er Gott zugehöre und wohl gezieme, wenn Gott selber der Mensch wäre. Und wo man gewahr wird, dass sich anderes erhebt, ... dem solle man widerstehen und soll das vertilgen, so bald und so schnell man kann. Und dasselbe soll auch sein von aussen an Thun und Lassen, an Reden, an Schweigen, an Wachen, an Schlafen, an Gehen, an Stehen und kürzlich an aller Weise und allem Wandel etc. etc. 218, 220.

Dasselbe gilt auch der D. T. von der Willensrichtung des Menschen auch auf das Gute hin; sein Wille ist so grundverderbt, dass auch das Gute nicht das Gute bleibe, sobald er sich mit seinem Willen darauf richte. Alles das was man für gut hält oder gut nennen kann (Wesen, Leben, Wissen, Erkennen, Vermögen cf. 8) gehöre niemanden zu denn allein dem ewigen wahren Gut, das Gott allein ist. Drum, wer sich dessen annimmt, thut unrecht und wider Gott (12, cf. 8, 34, 12, 64, 152, E. 241, 1 f.). — Ja, der Mensch soll also frei ohne sich selbst stehen und sein, d. h. ohne Selbstheit, Ichheit, Mein, Mir, Mich und desgleichen, also dass er sich und des Seinen also wenig suchte und meinte in allen Dingen, als ob es nicht wäre; und sollte auch also wenig von sich selbst halten, als ob er nicht wäre und als ob ein anderer seine Werke gethan hätte (50 cf. 52, 216. E. 418, 18. cf. E. 281, 14; 295, 21. Man sieht, wie sehr es der D. T. darum zu thun ist, die Endlichkeit, das Fürsichsein der Dinge sowohl wie des Menschen möglichst aufzuheben, wie enge ihr damit mehr oder minder das Böse und Widergöttliche verknüpft erscheint, so dass sie meint den Menschen nur durch die äusserste Verneinung seiner selbst und der einzelnen Dinge wieder zu dem gottgewollten Zustand zurückführen zu können.

Während der Mensch von Gott ursprünglich geschaffen war als ein Herr aller Kreaturen und nur Gottes Diener, so vermag er den durch den Missbrauch von Vernunft und Willen in die Kreaturen eingeführten Widerstreit nur dadurch an seinem Teile zu heben, dass er sich durchweg fortan nur leidend, receptiv verhält. »Und in dieser Wiederherstellung und Besserung kann und mag und soll ich nichts dazu thun als ein blosses lauteres Leiden, also dass Gott allein alle Dinge an mir thue und ich leide ihn und alle seine Worte und göttlichen Willen (10, 98; E. 15, 24). Aber wer Gott leiden will und soll, der muss und soll alle Dinge leiden d. i. Gott, sich selbst und alle Kreatur, nichts ausgenommen (82, 94). Gott und alle Kreaturen haben Recht über ihn und zu ihm, aber er hat zu nichts Recht, er ist allen Dingen schuldig und ihm niemand und dies alles in leidender Weise (32). Wer sich Gott gänzlich lassen und gehorsam sein soll, der muss auch allen Dingen gehorsam sein in leidender Weise und ihm nicht widerstehen oder sich zu wahren und zu behelfen suchen; wer dem Leiden widersteht und sich dessen wehrt, der will und mag Gott nicht leiden (82, 194). Der Mensch darf nichts bitten oder begehren oder wollen weder von Gott noch von den Kreaturen ausser allein blosse Notdurft und dasselbe alles mit Furcht und aus Gnaden und nicht von Recht etc. (94).

Vereinigung mit Gott.

In der Vereinigung mit Gott, wo der Mensch eins ist in seinem Gehorsam mit Gott und Gott auch selbst der Mensch ist, so dass er göttlich und vergottet heisst (60, 84, cf. E. 310, 13; 127, 34 f.; 158, 8), sieht nun die D. T. dieses Abscheiden von allem was nicht Gottes ist, diese Passivität gegenüber dem göttlichen Wirken und dem gottwidrigen Walten der Einzeldinge, diesen Rückgang in Gott zum Abschluss gekommen, in idealer Weise verwirklicht (104). Die D. T. kennzeichnet selber

das Wesen der Vereinigung des Menschen mit Gott darin, »dass man lauterlich und einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen, ewigen Willen Gottes oder zumal ohne Wollen sei und dass der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmolzen und zunichte geworden sei also, dass der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse (104, 208, 60; E. 401, 26; 189, 26). Recht bezeichnend für die Art der Passivität in der Vereinigung gebraucht die D. T. den Ausdruck »Haus- und Wohnstätte« vom Menschen hinsichtlich Gottes Willen (52, 64, 82) oder sie vergleicht dieselbe mit der Willfährigkeit der Hand (34, 232); Ist der Mensch dazu gelangt, Gottes Willen willfährig zu sein wie dem Menschen seine eigene Hand ist, dann werde alles mit gleicher Liebe umfasst, da werde wahrlich nur geliebt Gut um Gut und als Gut (122, 176, E. 197, 25) und Eines nur beklagt, die Gottwidrigkeit, die Sünde an sich und den nächsten (178, 62, 38).

Der innere Mensch wankt nun nicht mehr von diesem zu dem, sondern ist fest gerichtet auf das Eine allein, unbeweglich (E. 486, 35; 182, 9 f.); nur der äussere Mensch, von welchem die D. T. sein »sinnliches und leibliches Empfinden« bis zum Tode behauptet, wird »hin und her bewegt von diesem zu dem E. 489, 17; und hat der äussere (Pfeiffer hat fälschlich »inner« in seinem Text) Mensch in seiner Beweglichkeit ein Warum, das ist nicht anders denn ein Muss- und Sollsein geordnet nach dem ewigen Willen (106). Das natürliche Triebleben sinkt in solchem Menschen auf das möglichst niedrigste Mass herab. Da werde und sei ein Genüge und ein Stillstehen, nichts zu begehren, minder oder mehr zu wissen, zu haben, zu leben, zu sterben, zu sein oder nicht zu sein, und was das alles, das wird alles eins und gleich (178). In dieser Einigung ist für die D. T. das erreicht, um dessentwillen Gott den Menschen geschaffen, da ist der Mensch in der That nur das Mittel, das Gefäss für Gott, um Vernunft und Wille aus sich herauszusetzen und sie dort wirksam werden zu lassen nach seinem ewigen Weltplan

und dann wieder in sich aufzunehmen. Da ist nichts mehr, das nicht Gott oder Gottes sei (228) und der Mensch zunichte geworden an sich selbst (82). Was in einem wahren vergotteten Menschen geschieht, geschieht nur noch in dem ewigen Lichte und in dieser Liebe und aus demselben durch dasselbe wieder in dasselbe (170).

Und dieses Ziel der Vereinigung mit Gott ist nicht etwa blos eine Domäne für dazu besonders beanlagte Menschen; jeder einzelne Mensch muss soweit kommen, an jeden einzelnen tritt die erfüllbare Forderung heran, »so nahe dazu und dahin zu kommen, dass er göttlich oder vergottet heisst und ist (62). Doch das höchste Ideal in diesem Leben ist der D. T. auch mit der Vereinigung noch nicht erreicht. Wird der Mensch doch auch darin immer noch durch die hemmenden Schranken der Endlichkeit, des Sinnenhaften, durch die Leidentlichkeit, durch den Schmerz um alle Gottwidrigkeit in den unseligen Widerstreit dieser Welt hineingezogen, von seinem Aufstreben zur Ewigkeit, wohin der innere Mensch ihn zieht, zurückgehalten. Da weiss nun die D. T. doch zum wenigsten noch von einzelnen Momenten zu berichten, wo das Sehnen des inneren Menschen gestillt, der Mensch über sich selbst, über die Endlichkeit, Zeit und Raum emporgehoben wird zur Ewigkeit selbst der innere Mensch, das E.sche Fünklein der Seele, vermag einen Übersprung (cf. E. 141, 28 ff.), einen Blick zu thun aus dieser Zeit in das Vollkommene und einen Vorschmack zu empfangen des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit (20, 24, 74). Freilich alldieweil die Seele ein Aufsehen hat auf den Leib und auf die Dinge, die dem Leib dienen und zugehören, und auf die Zeit und die Kreatur und sich damit verbildet und bekümmert und vermannigfaltigt, also lang das geschieht, so mag jenes nicht sein; sie muss ganz lauter, ledig und blos sein von allen Bildern, von allen Kreaturen und von sich selbst (26) cf. E. 329, 28, 34, 37 f.

Der Übersprung.

In welchem Menschen das geschehen soll, da muss das erreicht sein, was wir schon oben als Desiderat für das rechte

Auge der Seele, wenn es seine Wirksamkeit soll entfalten können, haben aufstellen sehen. Das linke Auge der Seele, der äussere Mensch, muss sich halten als ob es tot sei (E. 262, 10. 20. D. T. 26). Auf dies Ideal alles diesseitigen Lebens müsse das Streben eines jeden vergotteten Menschen gerichtet sein. Nicht hoch genug weiss die D. T. die Herrlichkeit dessen, was man da empfängt, zu rühmen. Kein Genuss sei höher als solch ein Blick in die Ewigkeit und solch eine wahre, lautere Vereinigung mit Gott; da würde das Unvollkommene und die Teile âschmeckig (= nicht fühlbar) und vernichtet. Ja, ein solcher Blick habe die Macht alles wiederzubringen in einem Augenblick, das früher verloren war. Und möchte das der Mensch zu tausend Malen an dem Tage thun, so werde da allezeit eine neue wahre Vereinigung. Wer hinzu komme, der frage nicht weiter, denn er habe gefunden das Himmelreich und das ewige Leben auf Erden (28, 48). Freilich, dieses Ideal aller Vereinigung näher zu schildern sei unmöglich; es werde nimmer recht gesagt; denn der es nicht selbst erlebt hat, der könne es nicht verstehen; wer es aber erlebt hat, wisse es wohl, könne es aber nicht sagen, denn es sei unaussprechlich (74, 82). Was da geoffenbart und wie da gelebt werde (230) das sei alles so gar einfältig und schlicht und recht, dass man nur davon sagen könne, dass es ist (182).

Besonnenheit der D. T.

Doch in dieser einseitig auf das Ewige, Unendliche genommenen Richtung, welche allen Sinn für die Endlichkeit, für ein thätiges Wirken in der Welt in sich absorbiert, geht die D. T. nicht unter. Sie lässt sich in ihren speculativen Gelüsten doch nicht soweit gefangen nehmen, dass ihr der Sinn für die Welt der Erscheinungen, für das Berechtigte im Einzelsein vollständig verloren ginge. Schon dadurch stumpft sie die Spitzen ihrer ins Unermessliche sich versteigenden Betrachtungen bedeutend ab, dass sie das Postulat der Vernichtung des äusseren Menschen stets von einem »sofern es möglich ist« (4, 218, 230 etc.) begleitet, demnach mehr ein fernes Ideal als ein erreichbares Ziel darunter verstanden wissen will (vgl. dazu besonders p. 110 »Man kann es sich wohl einbilden oder mag es sprechen, aber es ist nicht also«). Sodann muss man die Schwierigkeiten bedenken, welche es hat, in einem System, dessen letzte Consequenzen schon in seinen ersten Anfängen liegen, in der abstracten Fassung des Absoluten, in dem mangelhaften Begriff Gottes als höchsten Gutes, in der Überschätzung der Erkenntnis, plötzlich da besonnen stehen zu bleiben, wo ethische Interessen gefährdet zu werden drohen. Auf solchem zwiespältigem Standpunkte lässt es sich garnicht vermeiden, dass der Mystiker plötzlich vor Konsequenzen sich gestellt sieht, die er von anderen Prämissen aus nie gezogen haben würde. Daher die befremdende Erscheinung, dass die D. T. hier das verneint, was sie dort bejaht hat, hier massvoll restringiert, wofür sie dort keinen Ausdruck zu finden weiss. An derselben Stelle wird einmal die Sündlosigkeit für den Menschen erreichbar erklärt, andrerseits wieder in Frage gestellt (58); hier das Ledigsein vom Gewissen dem Menschen abgesprochen, um dort wieder versteckt behauptet zu werden (160); hier (14) wird die Möglichkeit, willenlos zu werden verneint, dort (104) wird dies ohne Zweifel gefordert (cf. E. 504, 37). Hier (82) fordert sie, allen Dingen unterthan zu sein in leidender und nicht in thätiger Weise; dort (92 cf. 132) lässt sie doch noch ein »zuweilen in thätiger Weise und auch in dienender Weise« zu. Hier fordert sie alle Dinge zu leiden und keinem Leiden mit nichten zu widerstehen, um gleich darauf zuzugeben, dass man dem Leiden wohl zuvorkommen mag oder ihm entweichen und entfliehen ohne Sünde (194) — und was dergleichen Widersprüche mehr sind. Im Gegensatz zu einem — man möchte fast sagen — nihilistischen Quietismus, dem sie an manchen Stellen zuzustreben scheint, erkennt sie doch den Werken einen Wert vor Gott zu »Gott hat auch die Werke lieb, aber nicht alle Werke.« Welche denn? Die da geschehen aus der Lehre und Anweisung des wahren Lichtes und aus der wahren Liebe (198 cf. 204, 236). Ferner D. T. 102 »Wenn man spricht, und auch Christus spricht, man solle alle Dinge lassen und verlieren, das soll

Weltflucht und Weltwirken.

man nicht also verstehen, dass der Mensch nichts zu thun oder zu Handen soll haben; denn der Mensch muss ja etwas zu thun und zu schaffen haben, dieweil er lebt (cf. E. 53, 23). Auch von den Dingen in ihrem Fürsichsein, dem Menschen in seinen äusseren Lebensthätigkeiten erkennt sie eine bleibende Bedeutung an. »Doch müssen die Dinge sein und man muss thun und lassen, besonders der Mensch muss schlafen und wachen, gehen und stehen, reden und schweigen, essen und trinken und vielmehr dergleichen, das doch sein muss dieweil der Mensch lebt« (104). E. 329, 29.

Behauptung der Persönlichkeit.

Vom Menschen ist alles nur insoweit Gottes Eigen, als es nicht zu seiner Persönlichkeit gehört (178). —

Schluss.

Wir sind am Ziele unserer Betrachtung, welche hoffentlich nicht blos ein tieferes Verständnis der D. T. angebahnt hat, als es bisher geschehen ist, sondern auch zugleich damit in etwas gezeigt hat, wie in der That abzüglich mancher Auswüchse wesentliche Grundzüge religiösen Empfindens und Denkens in ihr gegeben sind. Wohl wären wir auch gerne noch auf die verwandten Beziehungen, welche die Systeme eines Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, in einzelnen Punkten zur D. T. haben, näher eingegangen, aber derselben sind so viel, dass mit blossen Andeutungen nichts gethan gewesen wäre, dass sie es wohl wert sind in einem besonderen Aufsatz noch dargestellt zu werden.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Vita.

Natus sum Bernhardus Maximilianus Mauff Menzae anno Domini MDCCCLX die XXVII mensis Martii patre Theodoro, matre Wilhelmina e gente Paetz. Fidem profiteor evangelicam. In gymnasium Landsbergae ad Wartham sitae receptus sum, deinde, quum pater Soraviam urbem a superioribus transmissus esset, Soraviensis gymnasii discipulus fui usque ad tempus Paschale a. MDCCCLXXXI. Quae quidem quantum valuerint ad animum meum excolendum nulla mihi obruetur oblivione: munera erga me praeclarissima virorum doctissimorum Adolph, *Burmann, Eylau, Reinthaler, Struve, Schulze* rectoris dum vita suppetet, mihi erunt aeterna. A. MDCCCLXXXI maturitatis testimonio instructus Halis Saxonum per septem semestria studiis et theologicis et philosophicis operam dedi. Scholas autem professorum audivi: *DD. Beyschlag, Erdmann, Hering, Heydemann, Jacobi, Kähler, Köstlin, Riehm, Schlottmann, Ulrici,* quibus omnibus viris optime de me meritis permagnam gratiam habeo. Vitebergae in seminario regio ad theologos amplius excolendos instituto non minus de me meisque studiis et theologicis *Lic. Dr. Reinicke, D. Rietschel* et philosophicis *D. Dorner* meruerunt. Etiam his viris gratissimum debeo animum.